

LE SENS COMMUN
DE M. GERBET.

PARIS. — IMPRIMERIE DE CASIMIR, RUE DE LA VIEILLE-MONNAIE, N° 12.

LE SENS COMMUN
DE M. GERBET,

OU

EXAMEN

De ses Doctrines philosophiques

DANS

LEURS RAPPORTS AVEC LES FONDEMENS DE LA THÉOLOGIE,

SUIVI

DE DEUX APPENDICES SUR LE SENS COMMUN

DE M. DE LA MENNAIS ET DE M. LAURENTIE.

PAR M. ***



PARIS:

Brunot-Labbe, Libraire de l'Université royale,

QUAI DES AUGUSTINS, n° 33.

1827.

AVANT-PROPOS.

La *Quotidienne* du 12 février 1827 annonçait, sous le nom de M. Gerbet, « un des ouvrages de « polémique les plus savans et les mieux raison- « nés que les nouvelles disputes philosophiques « eussent encore enfantés ; on osait même dire, « un des plus fortement conçus que l'on ait pu « lire depuis Mallebranche. L'auteur, disait-on, « y établissait, avec une admirable clarté, la per- « pétuelle contradiction du cartésianisme et de « la foi ; il fallait suivre, dans la lecture d'un tel « ouvrage, l'enchaînement des conséquences ri- « goureuses qui mènent du doute de Descartes « au scepticisme absolu. Enfin, il restait établi « que la foi doit être le point de départ de la « raison : c'est là, ajoutait le journaliste[1] chargé « du double emploi de louer sans mesure et de

[1] M. Laurentie, auteur lui-même de l'*Introduction à la Philosophie*, qui, dans le temps, obtint, dit-on, les éloges de M. Gerbet.

« dogmatiser sans mission, c'est là la doctrine « du christianisme. »

Mon dessein est de montrer que, dans cet ouvrage *si savant, si admirablement raisonné et si fortement conçu*, il n'y a pas d'autre *science* qu'une ignorance et une confusion étonnantes des premiers et des plus simples principes de la philosophie et de la théologie, pas d'autres *raisonnemens* que des suppositions ou des contradictions palpables, rien, en un mot, de *fortement conçu* que le projet extravagant et bien réel de montrer que les théologiens, jusqu'ici, et Bossuet lui-même, n'ont pas compris la manière de prouver la religion.

Je sais ce que je risque, et d'avance je me résigne à tout le pédantisme du *Mémorial catholique*, aux phrases dogmatiques et tranchantes de M. Gerbet et de M. Laurentie. Toutefois, j'ai appris par la manière dont ces jeunes docteurs ont traité le curé de Chenove-les-Dijon et *l'Ami de la religion*, que le courroux et le ressentiment n'ont point accès dans leurs nobles âmes, et qu'ils daignent même quelquefois s'abaisser à l'innocente simplicité de leurs adversaires. Je m'attends donc que, s'ils me jugent digne de quelque attention,

et qu'ils mettent quelque importance à m'inoculer leur sens commun, M. Gerbet d'abord, avec ce ton magistral qui sied si bien à son âge [1], *essaiera de m'expliquer* cette doctrine *qu'un écolier,* dit-il, *pourrait comprendre*, que plusieurs hommes qui ne sont pas des écoliers n'ont pas comprise jusqu'ici, où je ne comprends, moi, que des absurdités, et que je ne crois pas qu'il comprenne mieux lui-même; M. Laurentie viendra ensuite poliment me faire observer [2] *qu'il est toujours périlleux de parler de choses qu'on n'entend pas, et me renverra*, pour plus ample information, à son excellent *Traité de l'Introduction à la Philosophie*.

C'est dans ces termes que les deux disciples de M. de La Mennais réfutent leurs adversaires; c'est ainsi que ces partisans de la doctrine d'autorité prétendent se servir d'autorité l'un à l'autre, et se décernent tour à tour des louanges désintéressées. Reconnaissons cependant que les deux jeunes au-

[1] *Mémorial catholique*, avril. Ce sont les paroles dont M. Gerbet se sert vis-à-vis du savant et respectable rédacteur de *l'Ami de la Religion*. Il se cache sous l'initiale X; et, sous ce voile, il répond à ses adversaires, examine impartialement leurs critiques, et cependant a toujours raison.

[2] *Mémorial catholique*, mars.

teurs ont d'ailleurs assez de titres à l'estime publique, pour qu'ils ne soient pas réduits à l'humiliante nécessité de se charger eux-mêmes tour à tour de leur éloge; sans doute le zèle seul de la vérité leur impose, en cette circonstance, un rôle que repoussent toujours la modestie et la délicatesse. Quoi qu'il en soit, je viens troubler ce concert domestique de louanges si doucement échangées entre deux amis; je viens contester cette supériorité de M. Gerbet placé, tout d'un coup et sans façon, au-dessus de Descartes et de Bossuet, à côté de Mallebranche lui-même, qui ne fut cependant que leur disciple; je viens déclarer que je n'y crois pas, et prouver qu'il est permis de ne pas y croire.

Au reste, il ne s'agit pas seulement ici d'un louangeur indiscret à réfuter, ou d'un ouvrage trop vanté qu'il faille réduire à son juste mérite, mais bien d'une doctrine subversive de la foi, qui, quoique présentée comme *celle du christianisme*, le détruirait si elle était admise, et le renverserait dans ses fondemens. Proposée avec une témérité toujours croissante, défendue par des partisans dont il est déjà difficile de concilier l'acharnement avec le zèle pur et désintéressé de

la vérité, et la hardiesse avec un sincère respect des saines croyances, l'erreur devient de plus en plus manifeste, et par les développemens progressifs qu'elle reçoit, et par les écarts toujours plus inexplicables de ses défenseurs. Déjà elle a excité la vigilance des pasteurs; les fidèles même commencent à être attentifs; Dieu veuille que le scandale n'arrive pas; et que les ennemis acharnés qui nous entourent et nous observent, prenant part enfin à ces fâcheuses querelles, ne trouvent pas leurs armes les plus fortes dans les mains d'un prêtre, et ne viennent puiser les preuves de leur incrédulité dans les ouvrages destinés à la combattre! Depuis long-temps nous aurions signalé les dangers et la fausseté de la nouvelle doctrine du *Sens commun;* mais, outre notre éloignement pour des disputes que nous croyions oiseuses et du genre de tant de questions intempestives que les mêmes personnes ont soulevées dans ces dernières années, nous laissions à de plus habiles un soin, à notre avis, bien digne d'eux. Nous avons enfin résolu de rompre un silence peut-être trop long; mais alors une tâche que nous croyions pouvoir rendre plus légère et même n'accepter qu'en partie, s'est éten-

due devant nous au-delà de ce que nous avions prévu. Notre adversaire nous a paru d'autant plus difficile à réfuter, qu'il donnait plus de prise à la réfutation, et notre travail s'est nécessairement accru de toutes ses erreurs.

Cette difficulté a été grande, et l'on en conviendra, si l'on fait attention qu'il s'agit ici d'un système, et que le caractère des auteurs systématiques est de renverser tout ce qui est reçu, de tout remuer hors de propos, de multiplier sans sujet les questions et de les compliquer. Les trois ouvrages de M. de La Mennais, de M. Gerbet et de M. de Laurentie, en fournissent un exemple frappant. Nous nous occupons ici principalement de celui de M. Gerbet; nous examinerons ensuite les deux autres plus rapidement.

LE SENS COMMUN
DE M. GERBET,
OU
EXAMEN
DE SES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES,
DANS LEURS RAPPORTS AVEC LES FONDEMENS DE LA THÉOLOGIE,

SUIVI

DE DEUX APPENDICES SUR LE SENS COMMUN

DE M. DE LA MENNAIS ET DE M. LAURENTIE.

CHAPITRE PREMIER.

Examen général de l'Ouvrage de M. Gerbet.

« Il ne faut pas abandonner plus long-temps,
« disait autrefois Bossuet s'apprêtant à réfuter
« Richard Simon, prêtre de l'Oratoire, dont il
« aimait à reconnaître *les beaux talens* [1], il ne
« faut pas abandonner plus long-temps aux nou-

[1] OEuvres de Bossuet, *Défense de la tradition et des saints Pères*, préface.

« veaux critiques la doctrine des Pères et la
« tradition de l'Église; s'il n'y avait que des hé-
« rétiques qui s'élevassent contre une autorité si
« sainte, comme on connaît leur erreur, la sé-
« duction serait moins à craindre : mais lorsque
« des catholiques et des prêtres, des prêtres,
« dis-je, ce que je répète avec douleur, entrent
« dans leur sentiment et lèvent dans l'Église
« même l'étendard de la religion contre les
« Pères; lorsqu'ils prennent contre eux et contre
« l'Église, sous une belle apparence, le parti
« des novateurs, il faut craindre que les fidèles,
« séduits, ne disent comme quelques juifs, lors-
« que le trompeur Alcime s'insinua parmi eux [1] :
« *Un prêtre du sang d'Aaron est venu à nous,*
« *il ne nous trompera pas.* » Ailleurs, Bossuet signale le même Simon comme le chef d'une cabale de faux critiques, qui ne paraissaient savans que par la nouveauté et la hardiesse de leurs paradoxes et se paraient d'un vain respect de l'antiquité, mais, en effet, la combattaient sous le prétexte de la défendre, et surtout se faisaient remarquer par leur mépris pour l'enseignement des écoles, et les noms les plus révérés parmi les docteurs de l'Église.

Quand Bossuet défendait ainsi les Pères et les

[1] I. Mach. VII. 14.

docteurs de l'Église, pouvait-il s'attendre que nous aurions encore un jour la même cause à reprendre, les mêmes plaintes à faire, des écarts semblables à signaler, sa mémoire même à venger? C'est ce qui arrive sous nos yeux. En effet, nous voyons des hommes déjà formés en école pour innover, qui invoquent l'antiquité en faveur d'une doctrine qu'elle ne connut jamais, font profession de respect pour l'enseignement de l'Église et en méprisent les docteurs, en déplorent les maux et les augmentent, paraissent ne vouloir combattre que ses ennemis et cependant ne font gémir que ses ministres, et n'occupent guère qu'eux de leurs attaques. Leur école, quoique nouvelle, n'est déjà que trop célèbre, et, sans doute, elle nous laisserait sans crainte si nous ne considérions que les talens, le caractère et les vertus de son chef; mais les inquiétudes et les alarmes que sa doctrine donnait depuis long-temps, la hardiesse et l'humeur entreprenante et téméraire de ses disciples, les fortifient de jour en jour. Qui n'a dit, à son occasion, ce que Bossuet, déjà cité, disait de son antagoniste : [1] « Je ne veux que du bien à cet « auteur, et rendre utiles à l'Église ses beaux ta- « lens, qu'il a lui-même rendus suspects par la

[1] OEuvres de Bossuet, t. XXXVIII, lettre CCLXIX.

« hardiesse et la nouveauté de ses critiques : « toute l'Église sera ravie de lui voir tourner son « esprit à quelque chose de meilleur, et se mon- « trer vraiment savant, non par des singularités, « mais par des recherches utiles? » Mais il semble que ce vœu arrive déjà trop tard, maintenant que ses vagues maximes sont devenues la proie de disciples toujours moins réservés que le maître; déjà l'imprudence semble même être portée à son dernier terme; on voit de *jeunes clercs*, selon la remarque d'un ecclésiastique distingué et non moins respectable par ses lumières que par son expérience [1], qui, « à peine affranchis de « l'autorité de leurs instituteurs, les provoquent « et les défient, prennent en pitié Descartes, et « citent à leur tribunal le grand Bossuet. »

Ces paroles pourraient paraître tenir de l'exagération à ceux qui ne connaîtraient pas l'ouvrage de M. l'abbé Gerbet : nous allons les justifier en le résumant. On verra que rien n'est plus étonnant que les assertions qui s'y trouvent répandues, excepté peut-être la confiance de l'auteur.

[1] M. l'abbé Claussel de Coussergue : *Nouveau coup d'œil sur le Mémorial catholique.*

§ Ier.

Précis de l'ouvrage de M. Gerbet.

Qui le croirait? depuis long-temps le royaume très-chrétien n'était plus chrétien. En effet, la foi y avait failli par sa base. Dans les écoles, on ne donnait plus à la doctrine catholique ses vrais fondemens [1]. Le clergé même avait laissé s'échapper du sanctuaire la première vérité. Plusieurs prélats, et des plus distingués, s'en étaient avisés; mais ils avaient pu dissimuler un tel malheur. Bossuet, toutefois, avait été poussé et presque réduit à cet aveu [2].

M. de Pompignan, évêque du Puy, n'avait

[1] Voyez les pages 6, 8 et 9, où, après avoir remarqué que la foi a sa base dans les doctrines philosophiques, M. Gerbet assure que les *études théologiques en France* ont, dans cette partie de leur enseignement, *une grande lacune;* il accuse même *les auteurs des cours de théologie, composés dans ces derniers temps*, d'avoir *écarté* les *questions* qui y sont relatives, parce que la *méthode cartésienne, reçue dans l'enseignement de la philosophie, et qui a pénétré dans l'enseignement de la théologie elle-même, ne permettait pas de traiter ces questions d'une manière satisfaisante pour tout esprit conséquent.* M. Gerbet fait ainsi le procès à ses maîtres et à toutes les écoles de France.

[2] Voyez pages 152 et suivantes; M. Gerbet y analyse la conférence de Bossuet avec le ministre Claude; non-seulement il prétend que le ministre, peu *ferme dans ses principes, laissa* plusieurs fois *échapper la réplique,* mais ailleurs (page 176) il rapporte avec complaisance ce qu'en disait un prétendu protestant: que Claude *laissa toujours échapper son homme.*

fait que d'impuissans efforts pour y échapper [1], et il nous était réservé de voir de nos jours un prélat [2], destiné par ses talens et ses vertus à leur succéder dans le dangereux rôle d'apologiste de la religion, de le voir, dis-je, venir en proclamer la honte dans l'une des premières chaires de la capitale. Moins habile que ses devanciers, ou peut-être plus franc, ou bien encore poussé par de plus impérieuses circonstances et des ennemis plus acharnés, il avait fini par abandonner des principes insoutenables et avait été surpris dans ceux de ses adversaires. A cet aveu, les incrédules et les protestans frémirent d'une coupable joie : *C'est en vertu de cela*, s'écrièrent-ils, *que nous sommes protestans et incrédules* [3].

[1] Voyez page 181. « Cette réponse (de l'évêque du Puy) loin « d'être satisfaisante, n'atteignait pas même la difficulté. » Et page 187. « On ne peut se dissimuler qu'il lui (à l'évêque du Puy) arriva « ce qui était arrivé au ministre Claude : ni l'un ni l'autre ne vou- « lurent prononcer le mot de doute, qui sortait cependant de tous « leurs aveux. » Se peut-il qu'un jeune prêtre ose ainsi flétrir des noms aussi illustres, dans l'épiscopat français, que ceux de Bossuet et de M. de Pompignan ? En vérité, qui n'a pitié de lui, quand il ajoute immédiatement après : « De pareils résultats devraient, ce « semble, suggérer de sérieuses réflexions aux professeurs qui s'obs- « tinent à faire de ce principe (du cartésianisme) la base de l'ensei- « gnement dans les écoles catholiques ? »

[2] M. l'évêque d'Hermopolis.

[3] Voyez les pages 189 et 190. M. Gerbet rapporte les réflexions de la *Revue protestante* sur la conférence de M. l'évêque d'Hermo-

Le mal était grand ; d'en dire l'origine, ce n'est pas chose aisée ; l'auteur de la découverte paraît désigner Luther comme l'homme méchant qui, le premier, sema l'ivraie dans le champ sacré [1]. Toutefois l'ancienne école, à remonter jusqu'à saint Thomas, n'avait pas été à l'abri de l'erreur ; cet ange de l'école lui-même ne lui paraît pas très-lumineux, et pourrait bien n'avoir été, en ceci, qu'un ange de ténèbres : car, dans une question qui y touche, il a donné une réponse que notre auteur n'a pu comprendre [2] ; et ce qui augmente le soupçon, c'est que Suarès, Délugo, et tous les théologiens qui les ont suivis [3],

polis sur la vérité. On y trouve ces paroles : *C'est en vertu de cela* (des principes professés par M. Frayssinous) *que nous sommes protestans.* Non-seulement M. Gerbet ne désapprouve pas cette conséquence, mais il dit expressément *qu'il ne sait pas qu'aucun des théologiens cartésiens y aient répondu ;* et il montre assez par là qu'on ne peut y répondre, et que la justification de M. l'évêque d'Hermopolis est aussi impossible que son attachement au cartésianisme est constant.

[1] M. Gerbet déclare, en plusieurs endroits, que le cartésianisme aboutit au protestantisme.

[2] Voyez page 87. Il s'agit de l'accord de la liberté et de la certitude dans la foi. « Avec tout le respect que nous devons, dit M. Gerbet, « à un aussi grand docteur, ordinairement si clair et si précis, nous « avouerons qu'il nous serait difficile de saisir sa pensée. »

[3] Voyez pages 88, 89 et 90. « Suarès, Délugo, et d'autres théo-« logiens qui les ont suivis, ne font que s'enfoncer plus avant dans « la même difficulté, lorsque après avoir établi que les *objets* de la foi « ne sont pas *évidens*, et par conséquent qu'ils ne dépendent pas de

sont accusés par lui de partir d'une fausse base philosophique, de s'enfoncer ainsi de plus en plus dans l'erreur, et de donner lieu à des difficultés insolubles. Je crois même, s'il m'était permis de dire ici un mot de moi, et si M. Gerbet ne m'avait bien appris le danger des réflexions individuelles, que saint Augustin n'avait pas été bien ferme, ou du moins bien clair dans la saine doctrine.

Toutefois est-il constant que Descartes avait singulièrement propagé le germe de l'erreur, et l'avait merveilleusement accréditée par ses subtilités; c'est pourquoi elle s'appelle de son nom *cartésianisme*, ferment impur, qui, s'insinuant d'abord dans la philosophie, avait corrompu la raison humaine dans son principe, qui est celui de la certitude, et qui ensuite, introduit par la philosophie dans les écoles de théologie, avait altéré toute la masse de nos connaissances sacrées et profanes.

Comment retrouver la vérité perdue? Qui sera

« la manière de les concevoir, ils établissent que les *motifs* de la foi « doivent être *évidemment* croyables. » Il faut se rappeler que dans la page 8, M. Gerbet citait les anciens docteurs, saint Thomas entre autres et Suarès, comme ayant *très-bien compris l'importance des questions qui touchent à la fois aux bases de la religion et de la raison humaine*. Alors il s'appuyait de leur autorité; maintenant elle est écartée. On voit qu'aux yeux de M. Gerbet, les anciens théologiens ont tort comme les nouveaux.

assez pénétrant pour voir ce que n'avaient vu ni saint Augustin, ni saint Thomas, ni Suarès, ni Pascal, ni Bossuet, ni Descartes, ni Mallebranche, ni aucun autre [1]? Quel génie sera assez puissant, non-seulement pour découvrir la vérité, mais encore pour la défendre contre de si puissans adversaires? Quel nouvel Ismaël osera s'engager dans une telle guerre d'un seul contre tous : *unus contrà omnes, omnes contrà unum?* Un jeune ecclésiastique s'est rencontré d'une force d'esprit bien rare, et d'une confiance plus incroyable encore, qui s'est chargé d'une cause que tous les théologiens avaient abandonnée, que d'illustres prélats avaient mal défendue, que d'autres avaient trahie. Fort de son *examen individuel*, il a soutenu que l'*examen individuel* était toujours faillible [2], et a proclamé, comme unique fondement de certitude, *l'autorité*, renversant lui-même toute *autorité*.

La chose est difficile à croire, elle est pourtant bien simple; c'est, comme on sait, le caractère de la vérité. Puissance d'un syllogisme! c'est un syllogisme, un prosyllogisme du moins, qui

[1] Nous prouverons que ce que M. Gerbet attaque dans le cartésianisme a été admis de tout temps par tous les philosophes sacrés et profanes.

[2] M. Gerbet ne pouvait mieux le prouver que par les erreurs sans nombre dont son livre est rempli.

renferme tout le secret de cette découverte; le voici :

La foi demande que son principe soit infaillible et son sujet faillible; elle doit s'exercer par un acte certain et libre; or, le cartésianisme refuse à la foi toutes ces choses : donc le cartésianisme répugne à la foi; mais, le cartésianisme étant ôté, la foi n'est possible qu'avec la doctrine d'autorité. Donc, pour avoir la foi catholique, il faut embrasser cette doctrine. Telle est l'analyse de l'ouvrage intitulé : *Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondemens de la théologie;* telle est la substance des principes de M. l'abbé Gerbet, appliqués d'abord à la foi en général, et ensuite à la foi avant et depuis Jésus-Christ.

§ II.

Réflexions sur la manière de discuter de M. Gerbet.

On sait ce qui arriva à Descartes : malheureusement, dit-on de lui, la vérité ne put être ancienne en naissant, et il fut contredit; M. Gerbet, appelé à partager avec lui la gloire des découvertes philosophiques, ou même à la lui ravir tout entière, devra donc se résigner aux combats qui seuls la procurent.

Le désir de faire un livre fut souvent une il-

lusion dangereuse; quand on veut à toute force franchir les bornes de la modeste brochure, et atteindre à la dignité du volume, il arrive trop souvent que l'auteur n'est fécond qu'aux dépens d'autrui; et au milieu de pensées étrangères, qu'il ne comprend pas toujours, quelquefois il ne comprend pas la sienne, ou au moins saisit mal les rapports des unes et des autres, et ainsi se flatte d'un appui qui lui manque. C'est là le faste d'une érudition inutile et mal digérée; richesse d'emprunt, qui ne peut faire briller ni le talent ni la vérité, mais qui les suffoque l'un et l'autre. Il est une autre manière, pour un esprit pauvre de vérités connues et combinées, de cacher une disette dont la jeunesse et l'inexpérience seraient, dans tous les cas, une légitime excuse. La métaphysique a aussi son imagination; et, si elle n'en reçoit pas des fleurs et des tableaux champêtres, ce sont des explications substituées aux preuves, et des descriptions de fantaisie à la place de recherches profondes. Un esprit, fait de cette sorte, trouve peu de vérités inconnues; mais les anciennes, par les couleurs qu'il leur donne, paraissent nouvelles, et ne sont que méconnaissables. Par là, quelquefois, il obtient l'admiration du vulgaire, parce que les choses dont il traite, n'étant accessibles qu'à un petit nombre de personnes, la contradiction est diffi-

cile, le respect presque forcé, et la bonne foi de l'auteur rarement suspecte.

Quelques personnes pourront penser que je viens de faire le portrait de M. Gerbet, que j'ai par là mis à nu ses petites ressources, surpris un secret peu flatteur pour l'auteur d'un des plus *savans* ouvrages de polémique, donné la raison de l'abondance et des ornemens de son style, et surtout enseigné la véritable cause de cette confiance qui ne l'abandonne jamais. Il est facile d'écrire, quand on n'écoute que l'inspiration d'une imagination ardente. On a moins d'éclat et de verve, quand, après s'être engagé dans la recherche et l'examen pénible des diverses opinions, après avoir travaillé à les dégager et à les fondre, il s'agit de produire au jour l'œuvre de la réflexion, et non le roman d'un esprit prévenu. Il en coûte plus de chercher que d'imaginer ; et celui qui, ayant trouvé la vérité, abandonne à d'autres le plaisir de la montrer ornée de tous ses attraits, est le vainqueur qui renonce au triomphe.

Pascal a dit quelque part [1] : « Certains auteurs, « parlant de leurs ouvrages, disent : Mon livre, « mon commentaire, mon histoire. Ils sentent « leurs bourgeois qui ont un pignon sur rue, et

[1] *Pensées de Pascal.*

« toujours un *chez moi* à la bouche. Ils feraient « mieux de dire : Notre livre, notre commen- « taire, notre histoire, vu que d'ordinaire il y « a plus en cela du bien d'autrui que du sien. » Cette pensée est merveilleusement applicable à M. Gerbet; il est peu de livres qui aient plus du *bien d'autrui* que le sien, et, qui pis est, où il soit employé avec moins d'industrie. En effet, si on en retranchait toutes les citations inutiles, ou même tout-à-fait étrangères au fond de la discussion; si on supprimait toutes les questions où il s'égare, et qui n'y ont aucun rapport; si on élaguait les développemens superflus qu'il donne à des choses évidentes; si, en un mot, on ne regardait que ce qui compose une discussion serrée, des définitions exactes, des principes certains, des explications claires et nécessaires, des preuves rigoureuses, on serait étonné de l'épreuve du creuset, et je doute qu'il restât à M. Gerbet un seul syllogisme bien fait; encore n'ai-je pas parlé d'un défaut bien sensible d'ordre et de méthode, par où il se trouve, même dans une dissertation de si courte haleine, obligé, non de rappeler, mais de répéter plusieurs fois les mêmes raisonnemens. Nous aurons occasion, plus tard, de prouver ce que nous avançons maintenant.

CHAPITRE II.

Principes admis par les théologiens sur la foi.

Entrons en matière, et exposons d'abord, mais plus nettement que ne l'a fait M. Gerbet, les principes de la *théologie catholique* touchant la foi.

§ Ier.

Des élémens de la foi, de l'auteur, du sujet, de l'objet et du motif de la foi.

Dieu ne peut créer la foi dans l'homme sans l'homme, ni l'homme croire de foi divine sans Dieu; la foi a donc un double commencement, du côté de Dieu et du côté de l'homme; elle commence du côté de Dieu, non-seulement parce qu'il propose des vérités à croire, mais encore parce qu'il prévient et aide l'esprit à les recevoir [1]; c'est ainsi qu'il est le principe et la cause de la foi. De son côté, l'homme en est aussi, à sa manière, la cause et le principe, parce que, si la vérité

[1] *Si quis dixerit sine præveniente Spiritûs sancti inspiratione atque ejus adjutorio, hominem credere... posse, sicut oportet, anathema sit.* Conc. Trid. sess. VI, can. III.

proposée à sa croyance lui est étrangère et même antérieure, cependant la croyance de cette vérité ne commence qu'en lui ; elle commence même par lui, non-seulement par la perception qui conçoit l'objet de la foi sans le comprendre, mais aussi par l'adhésion de son intelligence, qui rend la foi croyance infaillible, et enfin par l'inclination et l'affection de la volonté, qui font que la foi devient une habitude de l'âme, une vertu. Nous pouvons donc dire que la foi a un double principe, une cause première et une cause seconde, ou, si l'on veut, que Dieu en est l'*auteur* et que l'homme en est le *sujet*. Dieu donne l'*objet*, le *motif* et la *grâce* de la foi ; elle suppose, dans l'homme, la perception, l'adhésion de l'intelligence et l'inclination de la volonté.

Voilà le *principe* ou l'origine de la foi ; remarquons maintenant son *objet* : il peut être envisagé sous un double rapport, ou en Dieu et sans rapport à la révélation, ou dans l'homme, et comme lui étant manifesté. Une vérité, prise en elle-même, peut être l'*objet matériel* de la foi ; cette même vérité, considérée comme révélée, en est l'*objet formel* [1] ; le mot *formel* exprime la nature

[1] Cùm nihil sub fidem cadat, nisi in ordine ad Deum, veritas prima ejus *formale objectum est, cujus ratione, his quæ fidei sunt, assentimus* : materiale verò objectum fidei est id quod a fidelibus creditur, secunda, secundæ. Quæst. prima ad.

spéciale de la foi, et la distingue de nos autres connaissances. L'*objet formel* de la foi n'est donc que la vérité et la révélation de cette vérité prises ensemble; la révélation, prise à part, peut être appelée le *motif* de la foi [1], ou, dans le sens de M. Gerbet, le *principe de foi*.

Il est bien évident que l'*objet formel* de la foi ne peut être *qu'un*, en ce sens que le seul témoignage de Dieu peut élever nos croyances à la dignité de la foi; il est encore certain que son *objet matériel* [2] est un et simple, si par là on veut entendre que Dieu seul, ou la première vérité, peut être l'objet direct ou indirect de la foi, et que toute foi se rapporte à Dieu. Mais on peut dire aussi que la foi a plusieurs objets, plusieurs points, plusieurs articles, si l'on fait attention à la nature de notre esprit [3] qui ne conçoit qu'en

[1] Non enim fides de quâ loquimur, assentit alicui, nisi quia est à Deo revelatum; undè ipsi veritati divinæ fides innititur tanquàm medio. *Saint Thomas, ibid.*

[2] Si verò materialiter consideramus ea quibus fides assentit, non solùm est ipse Deus, sed etiam multa olim, quæ tamen sub assensu fidei non cedunt, nisi secundùm quòd habent aliquem ordinem ad Deum. *Saint Thomas, ibid.*

[3] Est autem modus proprius humani intellectûs, ut componendo et dividendo veritatem cognoscat, et ideò ea quæ sunt secundùm se simplicia intellectus humanus cognoscit secundùm quamdam complexionem, sicut à converso intellectus divinus incomplexa cognoscit ea quæ sunt secundùm se complexa. *Saint Thomas, ibid.*, art. II.

divisant, et dont toutes les pensées sont complexes, et par là bien différentes de celles de Dieu. En ce sens, la foi peut avoir pour *objet*, non-seulement des choses surnaturelles et placées au-dessus de notre raison, mais même des choses que nous pouvons atteindre par notre évidence, nos sens, notre raisonnement [1], comme il arriva à saint Thomas à l'occasion de la sainte humanité du Sauveur. *Quia vidisti me, Thoma, credidisti*, et comme il nous arrive à nous-mêmes par rapport à l'existence de Dieu. Observons toutefois, avec saint Thomas (le docteur angélique), d'abord que les vérités connues par les lumières naturelles, ou n'appartiennent à la foi que comme des connaissances inantérieurement requises [2], préli-

[1] Potest tamen contingere, ut id quod est scitum vel visum ab uno homine, sit creditum ab alio; et enim quæ de Trinitate credimus, nos visuros speramus, angeli vident, et sic similiter potest contingere, ut id quod est scitum vel visum ab uno homine etiam in statu viæ, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrativè non novit... et ideò fides et scientia non sunt de eodem. *Ibid.*, art. IV, ad primum et ad secundum.

[2] Saint Thomas s'était fait cette objection : Ea quæ demonstrativè probantur sunt scita; sed quædam quæ in fide continentur, sunt demonstrativè probata à philosophis, sicut Deum esse et Deum esse unum : ergò etc., il y répond ainsi : Dicendum quòd ea quæ demonstrativè probari possunt inter credenda numerantur : non quia de ipsis *simpliciter sit fides* apud omnes, sed quia *præexiguntur* ad ea quæ sunt fidei, et oportet ea saltem *per fidem præsupponi* ab his qui eorum demonstrationem non habent. *Ibidem*, ad tertium.

minaires, fondamentales, *quia præexiguntur*, ou même, en second lieu, que, si elles peuvent être comme il est vrai, l'objet de la foi, c'est sous d'autres rapports que ceux que nous découvrons par nous-mêmes [1]; parce que la science, et, par ce mot, il faut entendre l'évidence, les sens et le raisonnement, parce que, dis-je, la science et la foi ne peuvent avoir un objet entièrement commun, et qu'elles ne peuvent être, selon l'expression du même docteur, *in eodem homine, de eodem et secundùm idem.*

§ II.

De la foi existant dans l'homme.

Après avoir parlé d'abord du principe de la foi, c'est-à-dire de celui qui la donne et de celui qui la reçoit, après avoir vu ensuite son objet, qui n'est que la vérité proposée, il nous reste à considérer la foi elle-même, qui n'est qu'une vérité proposée de Dieu et admise par l'homme. Ce serait ici le lieu de rechercher comment elle naît dans l'esprit de l'homme, comment elle y demeure, comment elle s'exerce, ou, en d'autres termes, d'en montrer la nature dans son origine,

[1] Similiter de Deo potest aliquis demonstrativè scire quòd sit unus, et credere quòd sit trinus : sed de eodem secundùm idem non potest esse simul in uno homine scientia cum fide ; aliâ tamen et aliâ ratione. *Ibid.*, ad quartum.

dans son habitude, dans son acte, et d'examiner comment elle est croyance infaillible et vertu tout à la fois. De là naissent une foule de questions, et l'on doit avouer que pour y satisfaire, il faudrait mieux connaître l'esprit et le cœur de l'homme, avoir mieux approfondi les mystères de son intelligence et de sa volonté, mieux savoir enfin comment notre âme s'ouvre à la science, s'attache à une vérité connue, et quelle est, dans nos jugemens, la juste part de l'intellect et de la volonté.

Cela même ne suffirait pas; il nous manquerait encore d'expliquer cet inexplicable accord de la grâce et du libre arbitre, et de bien dire comment Dieu remue notre volonté sans la forcer, et dispose de notre liberté sans la détruire. Pour tout cela, ce qui appartient à la *théologie catholique*, se réduit à dire d'abord que la foi est une croyance infaillible, parce qu'étant la *racine de toute justice*, elle est le fondement de tous nos devoirs, et que ce fondement ne peut être incertain; et, en second lieu, que la foi est une vertu, qu'elle est méritoire, et par conséquent libre. Mais comment est-elle infaillible et libre?

ARTICLE PREMIER. — De l'infaillibilité de la foi.

Et d'abord comment est-elle croyance infaillible? La foi peut s'acquérir et se perdre; elle

s'acquiert par les recherches de chaque homme, et cela suit de la possibilité même et du précepte de la foi; elle se perd, non par tout péché mortel, ainsi que l'a défini le saint concile de Trente [1], mais bien selon que l'enseigne saint Thomas, par le déni obstiné de croyance à un seul article de foi [2], parce qu'on ne peut rejeter le motif de foi en un seul point, sans le rejeter en tous. On peut perdre la foi, non-seulement dans son habitude et dans les actes qui en sont l'exercice, en perdant la complaisance de la volonté qui nous porte à considérer et à exprimer souvent les points de la foi, mais encore dans la perception et l'adhésion de l'intellect, la lumière de l'esprit et la grâce de Dieu s'affaiblissant peu à peu. On voit déjà comment la foi étant une croyance certaine, peut cependant nous échapper, et de plus comment elle est plus grande dans les uns que dans les autres, ou parce que les motifs sont mieux compris, ou parce qu'elle est explicite sur un plus grand nombre de points [3],

[1] Asserendum est non modò infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccatu *quamvis non amittatur fides*, acceptam justificationis gratiam amitti. Conc. Trid. sess. VI, cap. XV.

[2] Undè manifestum est quòd talis, hæreticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis, sed opinionem quamdam secundùm propriam voluntatem. *S. Thomas,* secunda, secundæ. Quæst. V, art. III.

[3] Potest in uno major quàm in alio fides esse, non tantùm prop-

ou enfin parce qu'on en a fortifié l'habitude par une pratique plus fréquente et une vie plus sainte.

Est-elle plus certaine que nos connaissances mêmes les plus certaines? Il faut la considérer dans son auteur et dans son sujet; elle a une certitude *absolue*, c'est-à-dire, *in causâ primâ et in se*, plus grande sans doute que toutes nos connaissances, parce que Dieu connaît la vérité plus parfaitement et plus sûrement que nous [1]; mais la certitude *relative*, c'est-à-dire *in subjecto*, est moindre en ce sens que notre intelligence, ayant moins de prise sur l'objet de la foi, s'y attache par un moindre nombre de perceptions qu'aux connaissances naturelles; elle ne peut que le distinguer et en comprendre les motifs de croyance ou raisons extrinsèques, sans le comprendre lui-même, et le pouvoir juger par des considérations tirées de sa nature [2]. Mais si l'on fait réflexion

ter certitudinem et firmitatem ac devotionis fervorem, sed etiam secundùm quòd plura quis explicitè credit quàm alius. *Ibid.*, q. V, art. IV.

[1] Dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam, et hoc modo fides est certior tribus prædictis (sapientiâ, scientiâ et intellectu), quia fides innititur veritati divinæ, tria autem prædicta innituntur rationi humanæ. *Ibid.*, quæst. IV, art. VIII.

[2] Alio modo dicitur esse certius, quod pleniùs consequitur intellectus hominis, et per hunc modum, quia ea quæ sunt fidei, sunt suprà intellectum hominis..., ideò ex hâc parte fides est minùs certa. *Ibid.*

que l'intelligence humaine est le fondement de toutes nos connaissances, qu'elle donne à la foi pour base, comme nous le montrerons plus tard, non-seulement des perceptions, mais des raisonnemens semblables à ceux que nous faisons dans les autres sciences; qu'ainsi la foi et les sciences ont le même genre de certitude; si l'on fait réflexion, dis-je, que tout ce que notre esprit connaît de la foi est aussi certain que ce qu'il peut avoir de plus certain, et que ce qu'il n'en connaît pas est connu de Dieu même, et par conséquent plus certain encore, on peut dire que la foi est au moins aussi certaine [1], même d'une certitude relative, que nos connaissances les plus certaines.

Art. II. — De la liberté de la foi.

Maintenant, comment la foi est-elle libre? Nous avons vu que la foi est libre puisqu'elle est méritoire, et nous avons d'ailleurs remarqué qu'elle peut s'acquérir et se perdre : on peut donc comprendre d'abord comment la foi est libre dans son *origine*, c'est-à-dire dans la perception de la vérité proposée, puisqu'il dépend de chacun de rece-

[1] C'est d'après ces explications qu'il faut entendre le passage de saint Chrysostôme : *hom.* 21, *in epist. ad Hæbr.* Fide carere eum ait, qui res sub aspectum non cadentes firmiùs non crediderit, quàm quæ oculis usurpantur; et plusieurs autres semblables de divers Pères.

voir ou de rejeter l'enseignement religieux. On comprend encore comment la foi est libre dans son *habitude* [1], c'est-à-dire dans l'inclination et l'affection de la volonté, que chacun peut, à son gré, fortifier ou affaiblir; cette double explication de la liberté de la foi suffirait sans doute, et nous pourrions regarder comme n'étant point essentielle, dans la question du cartésianisme et de la foi, l'explication de la liberté de la foi, dans l'*adhésion* de l'*intelligence* à la vérité révélée. Mais on voit déjà qu'on ne peut raisonner de la foi comme des choses naturellement évidentes ou certaines, et que, quand même notre esprit ne serait pas libre vis-à-vis de l'évidence ou de la certitude démontrée, il pourrait l'être par rapport à la foi [2], qui n'a point d'évidence intrinsèque, si je puis parler ainsi, et qui ne nous attache que par des motifs extrinsèques. La

[1] In scientiâ duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scienti, in rem scitam, et consideratio rei scitæ; assensus autem scientiæ non subjicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis, et ideò assensus scientiæ non est meritorius; sed consideratio actualis rei scitæ subjacet libero arbitrio : est enim in potestate hominis considerare vel non considerare, et ideò consideratio rei scitæ potest esse meritoria.

[2] In fide utrumque subjecit libero arbitrio, et ideò quantùm ad utrumque, actus fidei potest esse meritorius. *Ibid.*, quæst. II, art. IX ad secundum. Nous aurons occasion de revenir sur ce sujet et d'expliquer le passage de saint Thomas qui a paru inintelligible à M. Gerbet.

liberté n'est gênée que par l'intelligence ; mais l'intelligence n'a aucune prise sur les objets de la foi ; la foi, en ce point, est donc toujours libre ; on est forcé d'admettre les motifs de la foi ; on peut ne pas en admettre l'objet. D'ailleurs le croire dans la religion est toujours pratique, puisque la croyance elle-même est précepte, et par conséquent il devient un acte ; or, qui ne sait que nos actes sont toujours libres, quand même quelques-unes de nos croyances ne le seraient pas?

Aussi avons-nous vu que saint Thomas enseigne que la foi peut subsister avec l'évidence ; il est étonnant que M. Gerbet soit revenu si souvent à une chose si claire, ait cru avoir trouvé une objection insoluble au cartésianisme, dans un point qui n'y touche pas, et enfin ait si mal lu saint Thomas, qui traite cette question en plusieurs endroits, et dont il n'a su prendre qu'un passage évidemment altéré.

Voilà les principes qui peuvent être regardés comme appartenant à la *théologie catholique*, touchant la foi ; ce sont des principes, puisqu'il n'y a, en tout cela, d'abord que des définitions accommodées au sens des mots et reçues dans l'école, et ensuite des conséquences évidemment déduites ; ces principes sont de la saine théologie, puisqu'ils ne renferment que la doctrine

expresse de l'Eglise, de ses conciles, et l'enseignement de ses théologiens, particulièrement de leur chef, l'ange de l'école. Nous verrons bientôt combien ils diffèrent de ceux qu'établit M. Gerbet; mais auparavant il faut bien déterminer l'état de la question principale qu'il a soulevée.

CHAPITRE III.

État de la question sur l'accord du cartésianisme avec la foi.

Nous devons maintenant marquer avec clarté le vrai point de la discussion; pour cela, écarter soigneusement tous les embarras étrangers, préciser la controverse, et la circonscrire en de justes limites. Nous ôterons par là à l'adversaire du cartésianisme des subterfuges et des ténèbres utiles. Puisqu'il s'agit de l'application du cartésianisme à la foi, il faut examiner ces deux choses dans leurs rapports nécessaires, et pour en bien distinguer les points de comparaison, il doit suffire de faire attention à la nature des objets comparés. Or la foi, comme nous l'avons vu, n'est qu'une vérité proposée de Dieu et admise par l'individu; le cartésianisme n'est lui-même qu'une méthode proposée à l'individu de concevoir et de se prouver une vérité quelconque. Nous aurons donc saisi tous les objets offerts à notre examen, si nous mettons l'homme en regard de son Dieu, puisqu'il ne faut pas autre chose pour le cartésianisme et la foi. On mêle donc à la question des choses étrangères, lorsqu'on y fait arriver le témoignage des hommes

qui nous transmettent le témoignage de Dieu : cet incident la complique, mais ne l'intéresse pas dans le fond. En effet, le témoignage des hommes ne peut servir à la foi, qu'autant qu'il est reconnu pour avoir été établi de Dieu, dépositaire de sa révélation, et par conséquent pour n'être que la voix qu'il emprunte auprès de nous. Le travail de l'homme, par rapport à ce témoignage de ses semblables, n'est donc pas différent de l'examen qu'il ferait, si le Seigneur, au lieu d'emprunter la voix de plusieurs hommes, prenait le corps et la voix d'un seul pour parler à chaque homme en particulier. Ainsi l'homme en société, qui entend le témoignage d'hommes qui se disent les organes de Dieu, et l'homme frappé d'une voix isolée et qui veut se faire reconnaître comme divine, sont tout-à-fait dans la même situation. Nous pouvons donc nous étonner de ce que M. Gerbet nous dit [1] : « Nous « n'examinons pas, en ce moment, le principe « de foi pour un individu à qui Dieu parlerait « immédiatement comme au premier homme; « dans ce cas extraordinaire, ce principe est tou- « jours le témoignage d'une raison supérieure, « de la raison divine; mais il y a cette différence, « que l'homme est alors en rapport immédiat « avec Dieu, tandis que, dans l'état ordinaire du

[1] Page 65.

« genre humain, il n'est en rapport immédiat « qu'avec les autres hommes, et qu'ainsi la foi « n'est possible qu'autant qu'il y a un principe « médiat, un témoignage infaillible, intermé- « diaire entre Dieu et lui. » M. Gerbet n'examine pas le principe de foi pour un individu à qui Dieu parlerait comme au premier homme ! Il n'examine donc pas la question : car elle est là, et n'est que là ; la foi, transmise par le témoignage des hommes ou par un seul témoignage, ne change pas de nature, mais d'instrument ; que le témoignage de Dieu soit médiat ou immédiat, cela ne fait rien à la chose, ou plutôt, de ce qu'il peut être l'un ou l'autre, on peut conclure que ni l'un ni l'autre ne sont uniquement essentiels, et que l'essence immuable de la foi ne repose pas sur des choses qui peuvent être changées. Ce n'est donc point sur cette circonstance accidentelle du témoignage que doit porter une discussion où il s'agit de la nature même et de l'essence de la foi. Ajoutons que tout témoignage de Dieu à l'homme, reçu par le ministère de ses sens, ne peut être que médiat, en ce sens qu'il a lieu par un intermédiaire corporel, et par conséquent étranger à Dieu.

Pourquoi donc M. Gerbet revient-il si souvent sur la nécessité *absolue* [1] de la tradition, sur son

[1] Page 22.

indéfectibilité aussi nécessaire que celle de la vérité et de Dieu même? C'est qu'il a cru apercevoir quelque identité entre la bizarre doctrine du *sens commun*, et la doctrine de l'Église sur la tradition sacrée; par une confusion, cependant bien étonnante, il a pris ces deux traditions l'une pour l'autre, il a cru ces deux autorités une même autorité, et a prononcé dès-lors que, qui ne croit pas à son *sens commun*, ne croit pas à l'Église [1]. « Nous n'entrerons pas, dit-il, en « parlant de la foi avant Jésus-Christ, dans de « longs développemens, précisément parce que « la doctrine d'autorité, dans ses rapports avec « la religion primitive, est exposée dans le chapitre même où nous avons rappelé la doctrine « théologique. »

On voit, par le rapprochement de ces deux passages, tout le plan et le dessein de M. Gerbet; il convient, en quelques endroits, que la foi est possible sans le témoignage médiat des hommes, et, au lieu d'en conclure que ce témoignage n'est pas essentiel à la foi, et de le négliger dans l'examen qu'il s'est proposé des rapports nécessaires de la foi avec le cartésianisme, il oublie ses propres aveux, part, dans tous ses raisonnemens, de la nécessité *absolue* et de *l'indéfectibilité nécessaire* de ce témoignage; et par là s'efforce de fixer, en

[1] Page 136.

ce point, toute la question. Telle est la raison de toutes ces digressions sur la foi avant et depuis Jésus-Christ, dont l'objet seul est la tradition. Il fallait d'abord établir que la foi est possible sans le témoignage médiat des hommes, et que Dieu toutefois a choisi, dans l'ordre présent, cette voie; M. Gerbet aurait eu ensuite à prouver que ce témoignage, tel que Dieu l'a choisi, ne peut être conçu qu'avec la doctrine d'autorité, mais il ne fait rien de tout cela; il ne considère la foi ni dans sa nature absolue, c'est-à-dire, dans le cas où Dieu parlerait lui-même à l'homme, ni dans l'ordre qu'il a choisi; mais plutôt il mêle ces deux ordres, et, en des choses si générales, ne part que de principes particuliers, qui même n'ont aucune base.

Il est évident, pour quiconque s'efforcera de saisir l'état de la question entreprise par M. Gerbet, qu'il ne l'a même pas comprise ; et que son ouvrage, présenté par quelques partisans enthousiastes comme un petit chef-d'œuvre de raisonnement et de logique, ne renferme qu'un paralogisme grossier et sans art. Nous allons arriver aux détails, et montrer que non-seulement il n'a pas touché la question, mais qu'il n'a su exposer ni la définition de la foi, ni le cartésianisme, ni son propre sentiment; et l'on comprendra qu'il lui était difficile de bien comparer des

choses qu'il ignore. Nous avons établi que la liberté de la foi peut subsister, même avec l'évidence; il en résulte d'avance que toutes les difficultés qu'en tire M. Gerbet, sont nulles ; on vient de voir qu'il en est de même de ce qui tient à la tradition. Nous pourrions donc, dès maintenant, supprimer, de l'ouvrage de M. Gerbet, tout ce qu'il y dit de l'évidence et de la tradition; mais il serait, par là, réduit à bien peu de chose, et nous n'y trouverions rien à réfuter, au moins, qui intéresse le cartésianisme.

Toutefois, il me suffit d'avoir montré combien il s'éloigne de la véritable question, et, quoiqu'il la déplace si étrangement, je le suivrai sur le terrain qu'il a choisi.

CHAPITRE IV.

Principes de la théologie catholique de M. Gerbet touchant la foi.

La foi demande que [1] son principe soit infaillible et son sujet faillible [2]; elle s'exerce par un [3] acte certain et libre. Telle est, selon M. Gerbet, la théorie catholique de la foi, considérée dans son principe, son sujet et son acte; elle est loin d'être complète, d'après ce que nous avons déjà dit; voyons si au moins elle est exacte.

§ I[er].

Du principe de foi de M. Gerbet.

La foi demande que son principe soit infaillible. Nous admettrons volontiers avec M. Gerbet cette

[1] « La foi suppose premièrement un témoignage infaillible qui en « est le principe, » page 13.

[2] « Il est de l'essence de la foi que l'esprit de l'homme, qui en est le « sujet, soit par lui-même faillible sur chacune des vérités qu'il « doit croire, » page 24.

[3] « L'acte de foi, considéré dans sa plus grande généralité, est la « soumission de l'esprit à l'autorité de la tradition catholique ou « universelle, qui transmet le témoignage de Dieu :... Nous con- « cevons d'abord (avec la doctrine d'autorité) comment cet acte « est à la fois certain et libre, » page 86.

proposition, pourvu qu'il nous dispense d'adopter certaines preuves, par lesquelles il prétend l'établir, et qui ne sont pas de la théologie *catholique;* et qu'ensuite il nous permette quelques explications, qui la réduiront à son sens vraiment *catholique*, et la dégageront de l'alliage *non catholique* de ses réflexions individuelles. Nous remarquerons d'abord que M. Gerbet devrait, au moins dans l'exposé qu'il fait de la doctrine théologique, en conserver le langage et respecter des expressions que l'usage a consacrées. Qu'entend-il par le principe de foi? Nulle part, dans son livre, on n'en trouve une définition précise, et certainement il ne pourrait y assujettir les sens divers et même contraires qu'il donne à ces mots. Veut-il dire que le principe de foi est ce que nous avons appelé l'auteur de la foi? Est-ce l'objet matériel? Est-ce l'objet formel ou le motif de la foi? On peut dire de toutes ces choses, qu'elles sont des principes de foi, ou, si l'on veut, de la foi, et qu'elles ont une certitude infaillible. Si, comme il paraît, par la page 13, il faut entendre par son principe de foi, le témoignage de Dieu, c'est-à-dire le *motif* de la foi, nous le prierons d'abord de ne pas l'oublier; nous admettrons ensuite l'infaillibilité de ce principe de foi, nous réservant de remarquer encore qu'il la prouve mal.

Ce principe doit être un témoignage; pour l'établir, on aurait pu citer non-seulement les théologiens, mais les grammaires et les synonymes où l'on trouve la différence de l'évidence, de la science, de la foi, et qui distinguent encore la foi humaine, la foi divine, la foi catholique. M. Gerbet pouvait ainsi grossir ses inutiles citations, déjà pourtant assez nombreuses. Le principe de foi est donc un témoignage, et ce témoignage doit être infaillible; ce témoignage infaillible doit être celui de Dieu, et ce témoignage de Dieu peut être médiat ou immédiat. M. Gerbet, comme l'on voit, est méthodique; il trouve le moyen de prouver des choses évidentes, ou plutôt il les obscurcit [1]; pourquoi le principe de foi doit-il être un témoignage? Parce que, dit-il, la foi diffère de la science et de l'évidence. Pourquoi ce témoignage doit-il être infaillible? Parce que saint Thomas l'a dit. Pourquoi ce témoignage infaillible doit-il être celui de Dieu? Parce que Dieu seul peut rendre un témoignage infaillible. En vérité, qui n'aurait pitié de tels raisonnemens? Quel étrange renversement d'idées? Les principes y sont présentés comme des conséquences, et les conséquences comme des prin-

[1] Voyez la page 13 jusqu'à la page 23 : tout cet intervalle est rempli de citations inutiles et mal employées, et de raisonnemens ridicules.

cipes. En effet, qui ne voit que, si l'on veut prouver que le témoignage de Dieu est le principe de foi, on ne doit pas le conclure de l'infaillibilité de ce principe, mais bien plutôt de la nature de la foi; il ne faut donc pas dire que le témoignage sur lequel repose la foi, doit être divin, parce qu'il doit être infaillible; mais dire qu'il est infaillible, parce qu'il ne peut être que divin. C'est là la vraie et unique raison d'une chose d'ailleurs évidente par elle-même, et qui n'a aucun besoin des dix pages de citations que M. Gerbet a consacrées à la mal prouver.

Pourquoi le principe ou le motif de foi [1] doit-il être un témoignage, et un témoignage infaillible, et un témoignage de Dieu, et un témoignage médiat ou immédiat? Pourquoi? Parce qu'il est évident que, sans un témoignage divin, il ne peut y avoir de foi divine, et qu'on ne peut croire en la parole de Dieu, s'il n'a parlé. C'est ainsi que doit se prouver la nécessité d'un témoignage divin pour constituer la foi; cette preuve sort de la définition de la foi elle-même, et elle ne se trouve pas dans les textes apportés par M. Gerbet; ils sont tous étrangers à la thèse, et on ne peut rien en conclure, sinon que, par nous-mêmes, nous ne pouvons connaître ni Dieu, ni les choses

[1] Remarquez qu'il ne s'agit dans tout l'ouvrage que de foi divine.

divines, et que, par conséquent, l'intelligence humaine est impuissante pour connaître ce que la foi nous révèle; elle serait encore insuffisante pour la foi, quand même elle serait plus puissante et plus capable de s'élever à la divinité, parce que encore une fois la foi divine suppose un témoignage divin, et qu'il faut que Dieu ait parlé, pour que sa parole puisse être un motif de foi. Celui qui croirait à Dieu sans Dieu, ne croirait pas en la parole de Dieu, mais en ses pensées.

Concluons donc que le motif de la foi est le témoignage de Dieu, parce que, sans cela, on ne peut concevoir de foi divine; il en résulte que ce témoignage est infaillible. Ces vérités sont simples; elles sont expliquées et prouvées, quand on les a énoncées; et, l'on ne peut assez s'étonner que M. Gerbet fasse, à ce sujet, de si grands frais d'érudition, accuse les nouveaux théologiens, cite les anciens qui, dans ses citations, ne disent rien qui s'y rapporte, et cependant nous les montre tous [1] saint Thomas à leur tête, *enseignant*, inculquant *cette vérité fondamentale*. On ne voit pas mieux quelle lacune il trouve dans l'enseignement, puisque la définition de la foi qu'on y explique, renferme tout ce que nous avons dit, et tout ce que nous dirons encore.

[1] Page 20.

Nous avons vu que M. Gerbet n'a pas su prouver même une chose vraie, et qu'en admettant ce qu'il dit du principe de foi, nous avons été obligés de rejeter entièrement les preuves en elles-mêmes, et dans l'ordre qu'il leur donne. Il ne raisonne pas mieux, quand, après avoir montré que le témoignage de Dieu peut être médiat ou immédiat, il trouve, je ne sais comment, le secret de conclure la nécessité *absolue* d'une *tradition infaillible, aussi indéfectible que la vérité et que Dieu même*, et sans laquelle la foi serait impossible. Certes, une conséquence ainsi exprimée ne peut appartenir à la théologie catholique ; nous la rayons donc, comme plusieurs autres répandues dans son livre, et aussi mal sonnantes à l'oreille d'un théologien. La page 23 en offre deux de ce genre; on y lit d'abord [1] que les hérétiques ont *détruit la foi divine*, parce qu'ils ont *substitué la méthode individuelle à la voie universelle de tradition;* qui ne sait que ce ne sont

[1] « C'est en cela que la notion de la foi divine, telle que l'Église « catholique l'entend, diffère fondamentalement de la notion de la « foi, telle que la conçoivent les hérétiques et les philosophes : car « ils ne nient pas, du moins plusieurs d'entre eux, qu'elle n'ait « son principe dans une révélation ou parole de Dieu, mais ils n'en « détruisent pas moins la foi divine, par cela seul qu'ils veulent y « parvenir par la méthode individuelle du raisonnement, qu'ils « substituent à la voie universelle ou catholique de tradition ; » page 23.

pas des hérétiques, mais bien des déistes, qui substituent leur fausse méthode individuelle à la tradition, et que les hérétiques, admettant la tradition ou plutôt la révélation, s'en réservent seulement l'interprétation individuelle? Plus bas, résumant ce qu'il a déjà dit, il donne le témoignage de Dieu, transmis par celui des hommes, c'est-à-dire, la révélation et la tradition pour le principe *intégral* ou *adéquat* de la foi. Nous avons vu, qu'outre cette cause première de la foi, elle en a une seconde. Cette inexactitude est d'autant plus remarquable, que régnant dans tout l'ouvrage, elle est elle-même le *principe adéquat* des erreurs de M. Gerbet.

§ II.

Du sujet de la foi selon M. Gerbet.

La foi demande que son sujet soit faillible, c'est le deuxième principe de la théologie catholique de M. Gerbet; il assure même qu'il est de [1] *l'essence de la foi que l'homme soit, par lui-même, faillible sur chacune des vérités qu'il doit croire*, et que, non-seulement il peut se tromper, mais *qu'il est nécessairement faillible* [2]. « D'où il suit « évidemment, dit-il, que le principe de foi,

[1] Page 24.
[2] Page 28.

« c'est-à-dire, comme nous avons vu, le motif, « ne peut se trouver dans le sujet de la foi. [1] » Que signifient ces paroles? M. Gerbet veut-il dire que le motif de la foi doit être extérieur à l'esprit de l'homme, et ne peut lui arriver que de dehors? Il est vrai, mais cela ne résulte nullement de la faillibilité de l'homme; et, comme nous l'avons dit, il faut en chercher la raison dans la nature même de la foi; en ce sens-là, M. Gerbet conclut mal une chose vraie. Veut-il dire, au contraire, que le motif infaillible de la foi ne peut *se trouver*, c'est-à-dire, ne peut être reçu dans le sujet de la foi? Dans cette seconde supposition, il conclut bien une chose fausse; et il s'en suit que la foi est impossible. Qui ne voit, en effet, que si l'esprit de l'homme est, par lui-même, nécessairement faillible sur chacune des vérités qu'il doit croire, il est donc nécessairement faillible dans la foi par lui-même, et qu'un esprit, toujours et nécessairement faillible par lui-même, ne peut devenir infaillible par un motif extérieur, quel qu'il soit. J'en appelle au témoignage de M. Gerbet; il reconnaît [2] que,

[1] Voilà un premier exemple de l'idée peu exacte que M. Gerbet s'est faite de ce qu'il appelle principe de foi.

[2] « La véritable théorie de la certitude, quelle qu'elle soit, com- « prend deux questions distinctes : 1° quel est le principe de certi- « tude? 2° chaque individu en acquiert-il la connaissance? » page 80.

pour la certitude, deux choses sont nécessaires, une règle certaine, et une application certaine de la règle; or, un esprit toujours et nécessairement faillible, n'est certain dans aucune de ses opérations; il est par conséquent incapable d'une telle application, par conséquent incapable de foi.

Ainsi, il est de l'essence de la foi, non que son sujet puisse se tromper sur chacune des vérités qu'il doit croire; mais plutôt qu'il soit *par lui-même*, c'est-à-dire par ses forces humaines, infaillible sur les motifs de ces vérités; par rapport à elles, son intelligence doit être nécessairement bornée, mais non nécessairement faillible, ce qui n'est pas tout-à-fait la même chose. M. Gerbet est donc dans une contradiction manifeste, lorsque après avoir avoué que la foi dépend de l'intelligence, il déclare que cette intelligence est nécessairement faillible; qu'il nous explique comment une croyance infaillible peut résider dans un esprit qui n'est pas seulement borné et impuissant vis-à-vis de vérités placées hors de son domaine, mais toujours et nécessairement faillible sur chacune d'elles, quand elles lui sont attestées par le témoignage divin.

De tels principes, non-seulement ne sont pas avoués par la théologie catholique, mais détruisent toute théologie. Disons donc que la foi de-

mande un sujet nécessairement borné, puisqu'elle n'est faite que pour la créature, pour un être incapable de découvrir certaines vérités, mais capable de les croire, sans crainte d'erreur, sur le témoignage d'un être supérieur, capable de devenir ainsi infaillible sur ces vérités, et déjà même infaillible sur l'existence et le témoignage du Dieu qui les révèle. Un tel sujet ne sera pas d'abord, par lui-même, infaillible sur les objets de la foi, puisqu'il ne peut les atteindre; mais il le sera sur les motifs, et quand il aura connu les derniers, il le deviendra sur les premiers : par où on voit qu'il est très-faux de dire qu'il est de l'essence de la foi que son sujet soit, par lui-même, faillible sur chacune des vérités qu'il doit croire.

M. Gerbet, pour prouver que le sujet de la foi doit être nécessairement et toujours faillible, prétend que s'il en était autrement, 1° la foi se confondrait avec la science et l'évidence, et qu'elle ne serait pas libre; 2° qu'il faudrait supposer que la connaissance certaine de la parole de Dieu est une partie intégrante de la raison humaine, et qu'ainsi la révélation n'est autre chose que la raison conçue à la façon des déistes; 3° enfin que l'Église ne serait pas la seule autorité dans la foi, qu'il y aurait une infaillibilité différente de la sienne et du même ordre, ce qui, selon notre

auteur, est absurde, puisqu'il est de foi, que, sur tous les dogmes sans exception, chaque homme doit soumettre sa raison à l' Église.

Pour répondre à de si frivoles objections, il suffira d'abord de rappeler comment nous avons expliqué l'accord de la science et même de l'évidence avec la liberté de la foi. Nous avouerons ensuite que la connaissance, ou plutôt la faculté de connaître la parole de Dieu, est véritablement une partie intégrante de la raison humaine; et il doit en être ainsi, si on ne veut pas refuser au Créateur le pouvoir de se faire reconnaître de sa créature. En cela, nous sommes bien éloignés du déisme : nous ne prétendons pas comme les partisans de ce système insensé, que notre raison soit la seule révélation; mais admettant une autre révélation, nous soutenons que notre raison peut la discerner et la reconnaître. Enfin notre infaillibilité personnelle est sans doute du même ordre que celle de l'Église, en ce sens que la certitude est égale à la certitude, et que notre raison est aussi infaillible sur ce qui est de son domaine, que l'Église sur l'objet de la foi : mais l'une n'a pas la même étendue que l'autre, ou plutôt leurs objets sont différens, et par là même leurs jugemens ne peuvent être contraires. L'Église, bien loin d'exclure la raison, en a besoin et la suppose; l'infaillibilité de la première re-

pose sur celle de la seconde, et elle serait inutile et même impossible, si l'homme n'était capable de recevoir et de porter l'infaillibilité traditionnelle. Mais où M. Gerbet a-t-il trouvé qu'il est de foi que, sur tous les dogmes sans exception, chaque homme doit soumettre sa raison à l'autorité de l'Église? L'autorité même de l'Église est-elle un dogme? Oui, sans doute. Doit-on croire à l'Église par l'Église? Nous examinerons plus tard cette question; mais nous pouvons d'avance annoncer que M. Gerbet soutient la négative, et par conséquent une opinion contraire à ce qu'il dit ici être de foi.

Nous concluons, en résumant, que la théologie de M. Gerbet, sur le sujet de la foi, n'est ni fort claire, ni fort exacte, ni même vraie. Disons donc, pour revenir à la saine théologie, que le sujet de la foi doit être borné dans ses facultés intellectuelles, mais capable de recevoir des croyances infaillibles, par conséquent déjà infaillible en quelque point. Cette dernière conclusion appartient elle-même à la bonne théologie, comme nous le prouverons, en établissant plus tard que la raison doit précéder la foi. Au moins est-ce là le point de la question, et il est étonnant que M. Gerbet pose en principe précisément ce qui est contesté, et présente, comme la doctrine catholique et avouée de tous, ses propres paradoxes.

§ III.

De l'acte de foi de M. Gerbet.

La foi s'exerce par un acte certain et libre ; 1° cet acte doit être certain, c'est-à-dire exclure, dans celui qui le produit, toute crainte de se tromper. Pourquoi ? parce que la foi est une croyance infaillible ; 2° elle doit être libre. Pourquoi ? parce qu'elle est méritoire. Jusque-là cette doctrine est catholique ; rappelons seulement, pour qu'elle soit bien comprise, que nous avons distingué, dans le motif et par conséquent dans l'acte de foi, deux genres de certitude, l'une absolue et l'autre relative ; l'acte de foi doit les réunir l'une et l'autre ; c'est-à-dire que celui qui croit doit être certain que la parole de Dieu ne trompe pas, et qu'il ne se trompe pas lui-même en croyant que Dieu a parlé.

A peine M. Gerbet a-t-il énoncé la certitude et la liberté de la foi, qu'il s'égare dans les explications qu'il en donne : 1° il suppose que l'évidence exclut la liberté de la foi ; il admet pourtant ailleurs[1] que cette liberté peut subsister

[1] Voyez pages 90 et 91 : « L'acte par lequel l'homme soumet sa « raison à l'autorité de la raison générale, n'est que l'adhésion à la « plus haute certitude, si la certitude existe pour la raison hu- « maine. L'homme est maître de ne pas se soumettre à l'autorité, « parce qu'il est maître de renoncer à cette connaissance certaine et

avec la certitude ; n'est-il pas clair que notre esprit n'est pas plus libre vis-à-vis de la certitude que vis-à-vis de l'évidence, et qu'il ne dépend pas plus de lui de dire que ce qui lui paraît certain n'est pas certain, que de nier l'évidence qui le frappe? 2° Par une conclusion indirecte, il exclut toute indépendance primitive de la raison, et toute décision de soumission; et ainsi, en défendant la liberté de la foi, il la détruit. Écoutons-le parler lui-même : « Cet acte est un ; « il ne se compose pas de deux actes différens, d'un « acte primitif d'indépendance, par lequel la « raison de l'homme se serait d'abord constituée « juge souverain de toutes les vérités, et d'un « acte postérieur de dépendance, par lequel « elle aurait consenti à se soumettre, par rap- « port à certaines vérités, au témoignage d'une « raison supérieure; car, en décidant qu'elle doit « restreindre son indépendance, elle en ferait « acte par cela même, au lieu de faire un acte « d'obéissance. Ainsi l'obéissance qui constitue « la foi ne peut exister qu'autant que l'homme « renonce primitivement à toute indépendance

« de violer les lois de la nature. » Que veut dire M. Gerbet quand il dit que *l'homme est maître de ne pas se soumettre à l'autorité, parce qu'il est maître de renoncer à cette règle certaine?* Cela ne veut-il pas dire qu'il est libre parce qu'il est libre? Du moins est-il clair que l'autorité est, à ses yeux, la plus haute certitude, et que l'homme est maître de ne pas se soumettre à la plus haute certitude.

« de sa raison, pour la soumettre, à l'égard de « toutes les vérités, à une raison supérieure. »

Comme exemple de déraison, ce passage est remarquable, et quoique rangé dans la série des principes de la théologie catholique de M. Gerbet, il n'appartient à aucune théologie, ni même, je crois, à aucune philosophie; il est contraire à toute raison. Quoi! l'homme ne peut devenir soumis s'il a été indépendant! la liberté exclut l'obéissance! il ne peut adopter les vérités de la foi, s'il les juge! il ne peut obéir, s'il se décide à obéir! Qu'est-ce donc qu'obéir? Mais poursuivons, et nous trouverons plus bas la plus palpable contradiction : en effet, après avoir montré, avec une si sublime métaphysique, que l'obéissance ne peut suivre l'indépendance et lui succéder, il conclut; mais comment? d'une manière jusqu'ici inconnue dans les méthodes syllogistiques, en exprimant le contraire de ce qu'il veut prouver : « Ainsi, dit-il, l'obéissance qui cons- « titue la foi ne peut exister qu'autant que « l'homme renonce primitivement à toute indé- « pendance. » Quoi! M. Gerbet, vous voulez que l'homme, pour croire, renonce à son indépendance; mais souvenez-vous qu'il ne peut jamais avoir été indépendant, et que, s'il y renonce, en y renonçant, il en fait acte : souvenez-vous que, s'il se soumet, il désobéit; car, pour

se soumettre, il faut se décider à la soumission ; or, s'il décide, il commande. Mais peut-on se soumettre sans décision ? ce serait se soumettre sans résolution, sans volonté, sans liberté.

L'alternative est assez pressante, et, de toute part, le danger extrême. On peut, par cette première citation, juger de la force philosophique de M. Gerbet, et apprécier la tactique d'un adversaire, qui, par sa propre imprudence et avant qu'on l'y pousse, s'engage en de tels défilés.

C'est assez pour montrer combien ce qu'il a plu à M. Gerbet d'appeler principes de la théologie catholique, est non-seulement étranger à la saine théologie, mais encore mêlé d'erreurs palpables et contraire à la raison. On est vraiment surpris que, dès le premier pas, et dans des choses si simples et si faciles à constater, il ait déjà fait tant d'écarts. Que sera-ce lorsqu'il n'aura plus pour guides les théologiens, et qu'il aura lui-même à se conduire à travers les opinions de la philosophie ?

CHAPITRE V.

Comment M. Gerbet prouve que le cartésianisme répugne à la foi.

Passons maintenant à la seconde proposition du fameux syllogisme. Le cartésianisme refuse à la foi un principe infaillible, un sujet faillible, un acte certain et libre :

1° Un principe infaillible, puisque [1], pour les vérités logiquement antérieures à l'autorité de l'Église, le cartésien nie l'existence et même la possibilité d'un témoignage extérieur, et soumet [2] la révélation de toutes les autres à des conditions dont l'homme est le juge : l'homme étant obligé de se démontrer les premières, et devant exa-

[1] Voyez page 37. « Le système cartésien consiste précisément à « soutenir que, relativement aux vérités logiquement antérieures à « l'autorité de l'Église, il n'existe, hors de chaque homme, aucun « témoignage nécessairement infaillible qui puisse les certifier, et « que chaque homme ne peut en acquérir la certitude que par le « moyen de sa raison individuelle. »

[2] Page 39. « Quelques-uns d'entre eux, consentant à reconnaître « qu'il a existé une tradition perpétuelle et universelle de plusieurs « de ces vérités, protestent néanmoins que la tradition la plus gé- « nérale et la plus constante n'a d'autorité que moyennant certaines « conditions, dont ils sont personnellement juges, et détruisent « ainsi de fait la voie de tradition, pour y substituer celle du « raisonnement individuel. »

miner et constater les autres, il est évident que la raison de l'individu est principe de foi des unes et des autres [1].

2° Un sujet faillible, puisque, d'après les cartésiens [2], la raison est infaillible, et qu'elle connaît la vérité aussi nécessairement que Dieu : ainsi le cartésianisme mène à [3] identifier la raison avec Dieu, comme les déistes, ou à lui donner une infaillibilité égale à celle de l'Église [4], comme les protestans, infaillibilité, à la

[1] Page 40. « Dans ce système, le principe de foi, par rapport aux « vérités logiquement antérieures à l'autorité de l'Église, est la raison « de chaque homme. »

[2] Page 47. « Ceux qui admettent en même temps le principe de « la philosophie individuelle et la nécessité d'une foi certaine, ont « toujours été forcés d'attribuer, à quelque égard, l'infaillibilité à « la raison de chaque homme. » Et page 49 : « Ce sont surtout les « écrivains catholiques attachés au cartésianisme, qui ont été plus « particulièrement conduits à placer dans la raison de chaque « homme un principe d'infaillibilité, sans lequel il leur était im- « possible de trouver une base à la foi. »

[3] Page 36. « On ne pourrait trouver, dans le système cartésien, « de principe de foi aux vérités dont il est ici question, qu'en suppo- « sant, avec les déistes, que la raison de chaque homme est une ré- « vélation perpétuelle, qu'elle est à la fois supérieure et inférieure « à elle-même..., et qu'elle exprime la vérité aussi nécessairement « que Dieu lui-même la connaît. »

[4] Page 40. « Dans ce système, le principe de foi, par rapport aux « vérités logiquement antérieures à l'autorité de l'Église, est la « raison de chaque homme ; le principe de foi, par rapport à toutes « les autres vérités, est l'autorité de l'Église : de sorte que, pour « concevoir que ces deux principes n'en forment qu'un, il faudrait « supposer qu'ils s'accordent nécessairement, et, par conséquent,

vérité, conditionnelle [1], mais qui, selon M. Gerbet, se résout nécessairement en une infaillibilité absolue.

3° Un acte certain et libre [2]; car ou le fidèle a l'évidence ou il ne l'a pas; s'il l'a, il croit nécessairement et sans liberté; s'il ne l'a pas, sa croyance est douteuse, et, par conséquent, la foi lui est impossible. Ainsi [3] il se trouve placé entre ses perceptions claires et non claires, comme le janséniste entre ses délectations, penchant de force vers la foi ou le doute; le cartésianisme a donc tous les dangers de cette subtile hérésie, et les cartésiens qui se croient une foi pure, sont, à leur insu, entachés de déisme, de

« que la raison de chaque homme a la même infaillibilité que l'É-« glise elle-même. »

[1] Page 51. « La plupart se sont retranchés dans le système de « l'infaillibilité conditionnelle; mais pour tout homme qui veut « s'entendre, elle se résout nécessairement en une faillibilité ou in-« faillibilité absolue. »

[2] Page 52. « Ou la vérité se présente à la raison de l'individu de « telle manière qu'il puisse lui refuser son assentiment; et, dans ce « cas, il ne sera pas obligé de croire; il serait même inconséquent « s'il croyait... Donc, il doutera au lieu de croire; ou bien la vérité « frappera son esprit avec tant d'évidence, qu'il ne pourra se dé-« fendre de la conviction, et alors, sa croyance étant nécessitée, « l'acte de foi qui est un acte libre de la volonté, est impossible en-« core. »

[3] Page 53. « Dans le système cartésien, l'homme est, par rapport « au devoir de la foi, ce qu'il est dans le système janséniste, par « rapport à tous les devoirs en général. »

jansénisme et de protestantisme. Tout cela étant démontré ou du moins supposé (car M. Gerbet suppose plus souvent qu'il ne prouve), on conçoit qu'il peut se donner carrière. En effet, il profite à merveille de ces avantages imaginaires de sa cause, et se bat admirablement contre des chimères. N'est-il pas vrai, dit-il aux cartésiens, que vous pensez comme les déistes, comme les jansénistes et les protestans? je vous le prouve, supposons-le du moins; mettez-vous donc en ligne avec eux, et voyons si vous résisterez à mes attaques. Répondez-moi : N'est-il pas absurde de dire que la raison de chacun est infaillible, et plus infaillible que la raison générale [1]? n'est-ce pas le supposer sans preuves, et faire dire à l'individu : Je suis infaillible, parce que je déclare que je le suis [2]? Puisque les raisons individuelles sont souvent contraires, n'est-ce pas établir que le oui et le non sont vrais [3]? Puisque, dans votre système, vous êtes obligés de vous

[1] Voyez les pages 128 et 129.

[2] Page 38. « Et remarquez qu'il devrait admettre l'infaillibilité de « sa raison sans aucune preuve et antérieurement à tout raisonnement, puisqu'il ne pourrait se prouver l'infaillibilité de sa raison, « qu'en supposant déjà cette infaillibilité même. Ainsi, le premier « acte de sa raison devra être celui-ci : je suis infaillible, parce que « je déclare que je le suis. »

[3] Page 50. « Les raisons individuelles étant souvent en opposi- « tion.... Il s'ensuivrait, si elles étaient infaillibles, que le oui et le « non seraient également certains, également vrais. »

démontrer, sans le secours de la foi, toutes les vérités antérieures à l'autorité de l'Église, et que les preuves de ces vérités ne sont rigoureusement concluantes, qu'autant qu'on a démontré la souveraine perfection de l'être nécessaire, et qu'ainsi elles n'ont qu'une force dérivée des plus hautes notions de la métaphysique, n'est-ce pas supposer qu'on ne peut croire en Dieu sans avoir fait un cours de philosophie [1] ? D'ailleurs, le cartésianisme bâtit la foi sur l'évidence : l'évidence n'est pas la même pour tous et change souvent pour chacun ; n'est-ce pas exposer le fidèle à un doute que la foi proscrit ? Ce doute même est le commencement nécessaire de votre système [2]. Comme chacun est le juge de sa foi, n'est-il pas vrai que vous rendez impossible une règle à laquelle tous soient tenus de se soumettre, et par conséquent n'est-ce pas détruire tout symbole parmi les chrétiens [3] ? Est-ce assez d'ab-

[1] Pages 43 et 45. « Comme il faut, en dernière analyse, les (ses « croyances) soumettre au critérium des idées claires et distinctes, « on dirait, en pressant les conséquences de ce système, que chaque « homme ne pourrait croire en Dieu qu'après avoir fait un cours de « philosophie. »

[2] Voyez les pages 55, 56, 57, 58, etc. « Dans les principes catho- « liques, toutes les fois qu'il s'élève dans l'esprit du fidèle ce doute « sur une des vérités qu'il est temps de croire, il doit, sous peine de « péché, les rejeter même avant tout examen ; dans le système car- « tésien, il devrait, au contraire, y consentir. »

[3] Pages 129 et 130. « Dès que l'on donne à chaque individu le droit

surdités ? Encore vous fais-je grâce des opinions de quelques-uns d'entre vous, qui nient qu'il ait jamais existé une tradition générale et perpétuelle, qui prétendent même qu'il serait contraire à la foi de le supposer, c'est-à-dire, qu'il serait contraire à la foi de dire que la foi est possible [1]. Je vous fais grâce de toutes ces inventions de religion naturelle et de religion révélée qui se succèdent, de ces voies du sentiment ou du raisonnement, par lesquelles ils prétendent arriver aux vérités de la foi [2]. Enfin je vous fais grâce de mille autres absurdités où vous engage l'application toujours nécessaire de votre critérium. Convenez que vous n'avez rien à répondre, ou, si vous le pouvez, répondez; *car assurément ceci touche d'assez près aux intérêts de la religion, pour qu'il soit permis de désirer que ceux qui ne partageraient pas ma doctrine se fassent une conscience de la réfuter* [3].

L'accusation intentée au cartésianisme est grave, voyons si elle est fondée. M. Gerbet fait un appel à toutes les consciences religieuses. Félicitons-le d'avoir enfin senti l'importance des

« de former sa croyance d'après son propre jugement, qui ne voit « qu'un symbole est la chose la plus rigoureusement impossible « qu'on puisse imaginer ? »

[1] Voyez page 40.

[2] Voyez pages 118, 119, 120, 121, etc.

[3] *Mémorial catholique*. Février, page 13.

questions qu'il soulève, et d'avoir peut-être compris la légèreté et la témérité avec laquelle il les aborde. Il a pensé un peu tard à demander les lumières et les conseils d'autrui; cette religieuse et tardive modestie ne s'accorde guère avec le mépris qu'il a déjà montré pour les plus illustres apologistes de la religion, et surtout avec cette confiance, qui, renversant tout le système de leurs preuves, ébranle les colonnes mêmes du christianisme. Vainement il essaiera de me montrer qu'une autorité à laquelle il enlève sa base, conserve cependant toute sa force: puis-je croire que Bossuet prouve la religion, s'il n'a même pas compris la manière de la prouver? et si je ne puis me reposer sur l'examen d'un tel homme, quel autre pourra me persuader? Je l'avoue à M. Gerbet, j'ai besoin, pour croire à la religion, de l'examen de ses Bossuets comme de la bonne foi de ses martyrs. Craindrai-je de dire que sa pénétration ne vaut pas pour moi celle des premiers, ni sa confiance en ses raisonnemens, la constance des seconds? Et où sera donc l'autorité, cette autorité qu'il vante tant, si je ne la trouve pas dans le sentiment de ces illustres défenseurs de la religion, qui, avant et depuis Descartes, ont tenu les mêmes principes?

Cette seule observation, pour emprunter ici les paroles de notre jeune auteur, suffit pour faire

soupçonner que la doctrine qu'il apporte recèle quelque vaste et profonde erreur. Pour la découvrir et la produire au grand jour, il convient, après avoir expliqué la nature de la foi, d'exposer exactement la doctrine du cartésianisme. La comparaison sera ensuite facile, et la décision exacte. Dans ce travail, M. Gerbet ne m'est d'aucun secours. Dans une brochure de deux cents pages, où il ne s'agit que de la foi, du cartésianisme et de la doctrine d'autorité, on chercherait vainement un exposé clair et précis de l'une de ces trois thèses : tellement tout y est fondu et confondu. Ma tâche est d'autant plus difficile, que je n'ai pas seulement à exposer cette triple théorie, telle que tout le monde l'entend, mais encore à montrer comment l'entend M. Gerbet lui-même; or, il soutient plus d'une fois des choses contradictoires, ce qui m'expose à confondre ses preuves avec ses objections. Je suis donc forcé de chercher çà et là, dans tout l'ouvrage, des pensées éparses, de les recueillir d'abord sans ordre, de les coordonner ensuite, et ici de mieux distinguer qu'il ne l'a fait les principes généraux et essentiels du cartésianisme, ensuite les sentimens particuliers à quelques cartésiens et qui n'intéressent point le système, et enfin les inductions ou imputations de notre jeune anticartésien.

CHAPITRE VI.

Exposition du cartésianisme.

Qu'est-ce donc que le cartésianisme ? C'est une méthode ou manière d'appliquer l'évidence à la recherche de la vérité, inventée par Descartes. Remarquons d'abord, ce que nous prouverons plus tard, que Descartes n'est point le premier ni le seul qui ait appliqué l'évidence à la recherche de la vérité; son système ne consiste donc pas dans une telle application, de quelque manière qu'elle se fasse, mais dans une manière d'y procéder qui lui est particulière. Or, comment y procède-t-il?

§ Ier.

Précis de la métaphysique de Descartes.

Il veut d'abord qu'on s'établisse dans un doute général; il en donne les motifs et en suggère même quelques moyens : dans cette disposition, toutes nos connaissances doivent nous paraître non-seulement incertaines, mais fausses, et nous ne pouvons d'abord nous appuyer sur aucune d'elles, pour prouver les autres; une seule, à son avis, échappe à cette proscription générale, et

reste inébranlable; c'est le doute même, l'examen qui se fait actuellement, en un mot, la pensée, et par conséquent l'existence de ce qui pense; or, cette première connaissance de l'existence est basée et n'est même basée que sur l'évidence; donc l'évidence peut être un motif de certitude et peut être même la règle générale de la certitude. Une seule supposition pourrait faire qu'il n'en fût pas ainsi, celle d'un être supérieur qui fût capable de se servir de cette évidence pour nous faire illusion. Cet être existe-t-il? Descartes examine en lui cette faculté pensante qu'il a reconnue; et de ce que la connaissance de sa pensée et de l'existence de cette faculté pensante s'élève la première au milieu de l'incertitude générale où tout reste encore autour de lui, de ce qu'il conçoit cette faculté pensante séparément de tout corps, en un mot, de l'ordre et de la nature de l'idée qu'il a de cette faculté pensante, il conclut qu'elle est réellement distincte de tout corps, et de là que l'âme nous est plus tôt et mieux connue que le corps. Descartes, examinant ensuite son âme, y trouve l'idée très-claire d'un être infiniment parfait. Cette idée, supérieure à tout être borné, ne peut y avoir été déposée que par un être parfait lui-même : donc il existe un Dieu; mais ce Dieu parfait ne peut nous tromper : donc en usant

bien de la raison qu'il nous a donnée, nous ne pouvons jamais faillir; or, l'évidence est le meilleur moyen d'en user, puisqu'elle suppose l'emploi de tous nos moyens de certitude et la plus grande clarté que nous puissions désirer dans nos jugemens. L'évidence est donc proclamée comme le critérium de la vérité. On voit que Descartes prouve son existence par un raisonnement tout-à-fait indépendant de l'existence de Dieu; mais, hors de cette première vérité, il n'emploie l'évidence comme règle de certitude que dépendamment de l'existence de Dieu. Après avoir découvert, dans l'origine et la nature de ses idées, d'abord la spiritualité de l'âme et ensuite l'existence de Dieu, il y découvre encore l'idée et par conséquent l'existence des corps, et passe de là à l'examen de leurs propriétés et de tout l'univers visible.

Telle est la substance de la métaphysique que Descartes a exposée dans son *Discours sur la Méthode*, dans ses *Méditations* et dans ses *Principes de Philosophie*.

§ II.

Examen de la philosophie de Descartes, et d'abord de l'évidence reconnue comme principe de certitude.

Nous avons dit qu'il faut bien distinguer, dans le cartésianisme, deux choses, l'évidence re-

connue comme principe de certitude, et la manière dont Descartes l'emploie; il faut de même ne pas confondre les conséquences naturelles de ce principe, qui est commun au cartésianisme et à toutes les philosophies, et celles qui sont propres au système cartésien.

Quand on présente l'évidence comme principe de certitude, on veut dire que l'évidence est le fondement médiat ou immédiat de toutes nos connaissances, et qu'elles reposent toutes ou sur l'évidence même, ou sur d'autres motifs qu'elle soutient. Par exemple, quand je dis avec Descartes : Je pense, donc j'existe; j'aperçois immédiatement, par l'évidence, les rapports nécessaires de l'existence à la faculté de penser; mais c'est le sens intime qui m'avertit que je pense; la connaissance de ma pensée repose donc sur le sens intime, et l'infaillibilité du sens intime m'est attestée par l'évidence. On distingue deux sortes d'évidences, l'évidence intuitive, qui est la claire perception du rapport de deux idées, et l'évidence discursive, qui est la claire perception du rapport de deux propositions. Or, quelles sont les conséquences naturelles de ce principe? 1° Il est des choses certaines qui ne reposent que sur l'évidence; 2° la certitude est antérieure, en nous, à l'autorité des hommes; 3° l'homme porte en lui, pour certaines choses, une règle infail-

lible de vérité, et il est certain, au moins en certaines circonstances, de la bien appliquer, ou en d'autres termes, il est, en certaines choses, infaillible; 4° tout ce qui est évident est certain, et l'on est quelquefois certain que ce qui paraît évident l'est réellement.

Ici il faut faire une remarque importante : tout ce qui est évident est certain; il ne s'ensuit pas que tout ce qui est certain soit évident, et que nous ne devions admettre comme certaines que des choses évidentes, à moins qu'on ne veuille bien distinguer l'évidence du motif et celle de l'objet. La première suffit à la certitude.

Il ne s'ensuit pas non plus que tout ce qui nous paraît évident soit évident. S'il en était ainsi, nous ne serions pas sujets à l'erreur; or, ni Descartes ni aucun philosophe n'ont prétendu nous en affranchir. Le premier en assigne même plusieurs causes nécessairement attachées à notre nature; il les tire des rapports de la volonté avec l'intellect, de nos sens, de l'origine de nos idées, de l'imperfection du langage.

§ III.

Examen de ce qui est propre au cartésianisme.

Après avoir montré ce qui regarde l'évidence elle-même, il faut remarquer ce qui touche di-

rectement au cartésianisme. Pour cela, je n'ai qu'à rapporter les principales objections par lesquelles il fut attaqué à sa naissance. Par là, on aura le double avantage de bien connaître le cartésianisme, tel qu'il a toujours été compris, et de voir que les objections qu'ont élevées dans les derniers temps les partisans de la doctrine d'autorité, non-seulement ne sont pas nouvelles, mais que quelques-unes même ne l'atteignent pas et attestent, dans ceux qui les font, la plus complète ignorance de ce système.

Le doute de Descartes est-il possible? N'est-il pas dangereux? N'est-il pas inutile? S'il est vrai que nous devions douter de tout, ne devons-nous pas douter de notre pensée? De ce doute, peut-on s'élever à quelque chose de certain? Descartes lui-même n'est-il pas inconséquent quand il veut l'essayer? Est-il vrai que cette proposition, je pense, soit la première connaissance certaine? De ce qu'il pense, peut-il conclure qu'il existe? S'il le conclut, est-ce par l'évidence intuitive ou discursive? De cette pensée, peut-il arriver jusqu'à la spiritualité de la faculté pensante? De ce qu'il prétend la concevoir séparément et distinctement de tout corps, s'ensuit-il qu'elle n'ait rien de corporel? La spiritualité de l'âme est-elle par là assez bien prouvée? Peut-on en conclure son immortalité? Est-il vrai que nous trouvions

en nous l'idée d'un Dieu? Cette idée est-elle claire? Ne peut-elle pas venir de notre esprit, qui s'élèverait à l'infini par le fini qu'il connaît, agrandi de plus en plus? Ne la recevons-nous pas de l'enseignement? De cette idée, même claire, peut-on conclure l'existence de Dieu, ou seulement qu'il doit exister? Est-il vrai que Dieu ne peut nous tromper, et que, si l'évidence nous trompait, Dieu nous tromperait? Peut-on le conclure de ce que dit Descartes de l'origine de nos idées et de nos erreurs? Descartes nous donne-t-il une règle sûre pour constater la véritable évidence, et, s'il ne la donne pas, à quoi sert son système? L'attention qu'il recommande est-elle suffisante? S'il ne faut admettre que des choses évidentes, nous en admettrons bien peu; si toute certitude dépend de l'existence de Dieu, et que Dieu ne puisse être lui-même connu que par l'évidence, qui n'est pas une règle [1] certaine avant l'existence de Dieu démontrée, Descartes n'est-il pas réduit à prouver l'évidence par Dieu, et Dieu par l'évidence, et ne s'ensuit-il pas de ce cercle vicieux, que nous ne sommes certains de rien? Descartes donne-t-il partout le même critérium? Ne confond-il pas le sens intime avec

[1] Descartes ne rejette pas les autres preuves de l'existence de Dieu, et même il développe celles qui se tirent de *l'existence* et de la *conservation* des êtres finis.

l'évidence, et la clarté de la perception avec celle de son sujet? Prouve-t-il assez bien l'existence de Dieu? Comment passe-t-il de l'idée d'un esprit qui pense à l'idée des corps? Ce qu'il dit des corps n'est-il pas contraire à ce que nous enseigne l'Église sur les apparences eucharistiques?

Telles sont les difficultés auxquelles donne lieu le cartésianisme proprement dit, et qu'élevèrent, en effet, autrefois plusieurs philosophes et théologiens, entre autres, Hobbes, Arnaud, Gassendi, Vossius, Huet. Outre ces illustres antagonistes du cartésianisme, diverses écoles de théologie, en France, et surtout dans les Pays-Bas, attaquèrent ou défendirent le nouveau système, dans ses rapports avec la religion. L'on sait les thèses des jésuites, les persécutions du célèbre père Lami, de l'Oratoire, et les disputes de Desmarets et Spanheim en Hollande. Malgré ou plutôt par ces controverses, le cartésianisme triompha, et il régnait en paix dans les écoles, lorsque nous avons vu, de nos jours, de nouveaux docteurs nous parler d'une nouvelle doctrine d'autorité, et s'occuper moins de nous l'expliquer et de la prouver, deux choses aussi impossibles l'une que l'autre, que d'attaquer la philosophie de Descartes. Quelques personnes ont cru leurs objections sérieuses et nouvelles;

des jeunes gens s'y sont trompés; ils ont défendu le sens commun, attaqué le cartésianisme, et montré seulement qu'ils ne comprenaient pas mieux l'un que l'autre.

En effet, quelles sont les deux grandes difficultés que font valoir les partisans du nouveau sens commun? Pourquoi le cartésianisme est-il coupable à leurs yeux? Pourquoi paraît-il à M. de La Mennais une philosophie aussi désastreuse qu'absurde [1]? 1° Parce qu'il abandonne chaque raison à elle-même [2], c'est-à-dire, parce qu'il suppose la raison infaillible en quelques points; et 2° parce qu'il rejette l'autorité générale; et c'est pourquoi il combat le sens privé par le sens commun, supposant ces deux choses inconciliables [3]. Il suffit de jeter les yeux sur les ouvrages de M. de La Mennais et de ses disciples pour reconnaître que ce sont là leurs principales objections, et même que toutes les autres s'y réduisent. De ces deux objections, nous allons montrer que la dernière est complétement étrangère au cartésianisme, et que la première ne lui est point particulière; en sorte que ceux qui nient l'infaillibilité de la raison individuelle n'attaquent pas seulement la philosophie de Descartes,

[1] Défense de l'Essai, préface, page 13.

[2] Page 11. *Ibid.*

[3] Page 15. *Ibid.*

mais toute philosophie, tout système de certitude, toute certitude.

Il faut auparavant terminer l'examen du cartésianisme, et, après avoir remarqué que la doctrine de l'infaillibilité de l'évidence et de la raison individuelle lui est commune avec tous les dogmatiques qui l'ont précédé ou suivi, montrons de même que la plupart des preuves qu'il emploie ont été employées avant lui et après lui par ses devanciers et même ses adversaires. Saint Augustin, dans son *Traité de la Cité de Dieu*, fait le raisonnement sur lequel Descartes appuie toute sa philosophie. « Je connais et j'aime mon « existence, et je suis certain de cette connais- « sance et de cet amour; c'est une vérité pour « laquelle je n'ai rien à craindre des argumens « de l'Académie. Ils me diront peut-être : Mais, « si vous êtes induit en erreur?... Si je suis in- « duit, donc je suis; car celui qui n'est pas, ne « peut pas être dans l'erreur, et mon existence « est prouvée par mon erreur... [1].

Le même père, dans un autre ouvrage [2], prouve, de même que Descartes, la distinction de l'âme

[1] Mihi esse me, idque nosse et amare, certissimum est; nulla in his veris academicorum argumenta formido, dicentium : Quid, si falleris? Si enim fallor, sum; nam qui non est, utique nec falli potest, et per hoc sum, si fallor. *Saint Augustin*, de civit. Dei.

[2] De Trinit., lib. X cap. X.

et du corps. Proclus, philosophe platonicien qui vivait vers l'an 500 de Jésus-Christ, paraît aussi avoir servi de guide à notre philosophe en ce point. On peut voir dans saint Thomas [1], une preuve de l'existence de Dieu, exposée et réfutée par le saint docteur, qui a beaucoup de rapport avec celle de Descartes. En effet, l'autorité de ce grand théologien lui fut opposée, et Descartes s'occupa de montrer que son raisonnement différait du sien, et qu'ainsi il ne lui était pas contraire. Nous nous contenterons de ces citations sur les trois points fondamentaux du cartésianisme. On peut en voir beaucoup d'autres dans Huet; son érudition et ses opinions philosophiques nous permettent de le regarder comme un témoin non suspect : il établit, dans un grand détail, que Descartes a emprunté à d'anciens philosophes toutes ses preuves, ou du moins qu'elles ne lui sont pas particulières. Le doute même prescrit par lui dès le commencement, n'est pas tant un principe de philosophie qu'un conseil dicté par la raison; et, comme le remarque encore Huet, les académiciens, les sceptiques, Aristote lui-même, enseignaient que le doute doit précéder tout examen.

Puisque la philosophie de Descartes repose sur

[1] Part. I. Quest. VIII, art. I, ad secundum.

un principe avoué par tous les philosophes, les sceptiques exceptés, puisque la plupart de ses preuves lui sont communes avec eux, que reste-t-il qui lui soit particulier? En quoi le cartésianisme doit-il être distingué de toute autre philosophie? Par l'étendue et la force du doute qu'il prescrit, par le résultat auquel il aboutit, la pensée et l'existence de la faculté pensante, par l'ordre et la manière dont il obtient successivement les premières vérités, les lie les unes aux autres, les prouve. Voilà le cartésianisme; d'accord avec toutes les philosophies, lorsqu'il place dans l'évidence le fondement de toutes nos connaissances, il s'en éloigne, ou plutôt il explique ce qu'elles n'avaient pas expliqué, lorsqu'il enseigne que ces connaissances ont un ordre logique et qu'il les classe. Pour attaquer directement le cartésianisme, il faut donc soutenir que ce doute est trop exclusif, que Descartes ne se réserve pas assez de choses pour en sortir; il faut contester l'ordre qu'il donne aux premières vérités, les moyens par lesquels il s'élève des unes aux autres, les preuves dont il se sert pour les établir, et qui sont toutes fondées sur l'origine et la nature de nos idées. En effet, tel est le fond des objections que nous avons déjà rapportées. On peut encore reprocher à ce système de prescrire un doute dangereux pour les esprits faibles,

et d'appuyer les vérités les plus importantes sur des preuves qui ne sont pas à leur portée, d'avoir ainsi des dangers pour le plus grand nombre, et des avantages beaucoup moins populaires, si je puis ainsi dire. Je ne parle ici ni de la confiance peut-être présomptueuse que Descartes avait en ses raisonnemens, ni de son sentiment sur la puissance de Dieu, ni de quelques rêveries plus étonnantes, ni enfin de la témérité et de l'extravagance de quelques-uns de ses disciples. Ces diverses accusations, injustes ou fondées, n'intéressent pas le cartésianisme. Il est par trop déraisonnable de les imputer au système sans montrer qu'elles en découlent : c'est ce que M. Gerbet a souvent fait.

§ IV.

Excellence des travaux philosophiques de Descartes. Jugemens des philosophes, des théologiens les plus illustres.

Mais, me dira-t-on, si le cartésianisme se réduit à si peu de chose, pourquoi le nom de Descartes est-il si grand parmi les philosophes? Je répondrai que les savans ont regardé sa métaphysique comme le moindre titre de sa gloire, quoiqu'il en jugeât bien autrement lui-même. Il s'est encore plus illustré par ses découvertes dans les mathématiques et la physique. Toutefois il a rendu de grands services à la philosophie pro-

prement dite, et ses travaux, en ce genre, plus ou moins heureux, paraîtront toujours dignes d'un si grand génie. Esprit plein d'énergie, de pénétration et de méthode, il se dégagea d'abord du vieux charlatanisme de l'école, en simplifia le langage ou plutôt le créa, réduisit les énoncés à leur plus naturelle expression, et fit ainsi pour le raisonnement, ce qu'il avait fait pour les formules algébriques. Non-seulement il simplifia, mais il disposa tout dans un meilleur ordre, ou plutôt il en donna les règles et l'exemple; et de même qu'il avait montré l'application de l'algèbre à la géométrie, il appliqua la géométrie avec sa synthèse à la philosophie. La lumière brilla tout à coup; mille préjugés furent signalés; placées dans un ordre meilleur, les questions philosophiques furent aperçues dans un plus grand éclat, se prêtèrent un mutuel secours, et devinrent une science facile à saisir dans toutes ses parties. Il n'eut pas besoin de les traiter toutes lui-même; il s'attacha aux fondamentales, et l'on vit les derniers efforts de l'esprit humain, lorsque, si je puis parler ainsi, cet aigle fixa le soleil sans en être ébloui, lorsqu'il essaya de lire dans le sein même de l'évidence, d'en montrer les premières opérations, de les analyser, et de mettre en quelque sorte à découvert les fondemens de l'esprit humain que l'homme n'a pas

placés. Pour juger de cet effort d'un si étonnant génie, il suffit de se rappeler tout ce que les plus grands esprits, Leibnitz, Bâcon, Pascal, Mallebranche, ont dit de la difficulté de bien établir nos premières connaissances. Ouvert par eux, l'abîme sur lequel elles reposent paraît tout entier; on aime à voir Descartes y entrer le premier; une trace de lumière suit ses pas; il y pénètre plus avant qu'aucun de ceux qui viendront après lui; et ceux mêmes qui prétendront le redresser commenceront par ne pas tenir d'autre route que celle qu'il a ouverte : il mène la raison dans des régions jusque-là inconnues pour elle, et, en étendant son domaine, il lui découvre sa faiblesse et lui en rend le sentiment plus profond. « Quel homme, » s'écrie Euler [1], en parlant d'une autre découverte, « quel homme que « celui qui eut de si vastes conceptions, qui, en « s'égarant, a mis tous les autres sur la véritable voie, et dont les erreurs ont été pour eux « une source de lumières ! » A ce titre, Descartes fut appelé le père de la philosophie moderne.

Aussi a-t-il eu pour disciples les plus grands esprits de France, d'Italie, d'Allemagne et d'Angleterre. On s'accorde à croire que c'est lui qui a fait Newton. Locke, à la vérité, a été l'adver-

[1] Lettre LXIII, à une princesse d'Allemagne.

saire de Descartes sur les idées innées, et c'est peut-être pour cela, selon la remarque d'un savant théologien, que le philosophe anglais a obtenu tant de faveur auprès de nos incrédules; il est bon de savoir aussi que Leibnitz [1] n'a pas été touché de ses raisonnemens; qu'il les a réfutés, et qu'il a défendu Descartes. De même le cardinal Gerdil, l'un des plus sages et des plus savans métaphysiciens de ce dernier siècle, s'est déclaré ouvertement en faveur de la doctrine cartésienne, et l'on n'a qu'à consulter le même prélat, dans son ouvrage intitulé *Incompatibilité des principes de Descartes avec ceux de Spinosa*, pour savoir s'il jugeait ce système contraire en rien à la religion.

Le père Lami avait un semblable but lorsqu'il composa son *Nouvel Athéisme renversé*, et c'est à l'occasion de cet ouvrage que Bossuet écrivait à l'auteur en 1696 : *J'approuve fort tout ce que je vois dans votre ouvrage, il est plein d'une excellente et sublime métaphysique.* Fénélon, dans l'acte d'approbation, lui rend un témoignage semblable, et par conséquent aux principes sur lesquels il s'appuie.

L'anecdote que Huet rapporte dans les mémoires de sa vie, nous fournit une nouvelle

[1] Nouveaux essais sur l'entendement humain.

preuve, moins suspecte encore, du sentiment de Bossuet : Huet, qui déjà avait eu avec ce grand évêque de fréquentes disputes au sujet du cartésianisme, et qui savait bien qu'il en était partisan, voulut lui offrir un exemplaire de sa *Censure de la Philosophie de Descartes*. Bossuet ne reçut point favorablement ce présent, et il trouva mauvais qu'en même temps qu'il le supposait partisan de Descartes, il en présentât la philosophie comme contraire à la foi. Huet voulut s'excuser, mais quoi qu'il en soit de son excuse, ajoute M. Émery[1], il résulte de cette anecdote, que si Huet était contraire à Descartes, Bossuet lui était favorable; et le suffrage d'un prélat aussi zélé pour la saine doctrine, et qui, sans contredit, était le premier théologien de son siècle, suffit pour montrer que la philosophie de Descartes ne devait point alarmer les ministres de la religion. Le secrétaire de ce grand homme, M. Ledieu, nous apprend encore, et ce jugement est bien remarquable, qu'il mettait le discours de Descartes sur la méthode au-dessus de tous les ouvrages de son siècle. Écoutons enfin M. Émery, dont l'autorité si respectable devient encore plus frappante, parce qu'il a vécu plus près du temps où le cartésianisme a été qualifié, par l'un de ses élèves,

[1] Pensées de Descartes.

de philosophie aussi désastreuse qu'absurde ; il s'exprime ainsi sur le cartésianisme : « Nous avons « insinué que les trois grands titres de Descartes « à l'immortalité étaient sa géométrie, sa méta- « physique et sa physique : les deux premiers « sont purs, si je puis m'exprimer de la sorte ; « je veux dire qu'ils sont exempts de toute er- « reur, et si on a prétendu en découvrir quel- « qu'une, la justification de Descartes est facile. »

Après l'examen de tels hommes, et un tel témoignage, il sera sans doute permis de s'étonner qu'un jeune théologien, si tant est que M. Gerbet le soit, vienne déplorer l'aveuglement des écoles d'où le cartésianisme n'est pas proscrit, accuser les maîtres qu'il a à peine quittés, de laisser une lacune dans l'enseignement théologique, c'est-à-dire de ne pas faire entrer dans leurs prolégomènes un chapitre sur le sens commun, déclarer que, dans les principes du cartésianisme que le grand Bossuet a dit être *vrais*, on pose une *fausse base philosophique*, qu'on altère la nature de la certitude, et, par conséquent, celle de la foi. On sera plus étonné encore, si on fait attention qu'il n'attaque, dans cette philosophie, que ce qui lui est commun avec toutes les autres. C'est ce que nous avons maintenant à prouver.

CHAPITRE VII.

De l'évidence, comme principe de certitude, ou de l'infaillibilité de la raison individuelle.

Nous avons dit que M. Gerbet reproche au cartésianisme d'enseigner l'infaillibilité de la raison individuelle. Que ce soit là son principal grief, c'est ce dont on trouvera la preuve à toutes les pages de son livre. Ici il reproche aux théologiens cartésiens [1] de *placer dans la raison humaine un principe d'infaillibilité* [2]; ailleurs il prétend avoir prouvé que, *dès qu'altérant la vraie notion de la certitude, on la confond avec l'évidence individuelle, l'on est conduit à des contradictions inévitables;* plus loin, il assure que, *si la certitude de la foi dépendait du jugement privé, qui, en dernière analyse, serait le juge de la vérité*, on ne pourrait concevoir la foi; au même endroit, il montre bien qu'il ne voit dans le cartésianisme que l'enseignement de *la souveraineté de la raison*, et l'accuse de *donner l'orgueil de cette raison* pour base à la foi. Il attribue les erreurs des théologiens *au principe d'examen qui*

[1] Page 49.
[2] Page 89.

est le fondement du cartésianisme. En un mot, chez M. Gerbet, cartésianisme, raison particulière, évidence individuelle, examen privé, raisonnement de chaque homme, sont des termes synonymes. Partout il oppose l'autorité générale au cartésianisme, et montre clairement que si l'autorité est la raison de plusieurs, il ne voit dans le cartésianisme que l'infaillibilité individuelle. Suivez tous ses raisonnemens : pourquoi, dans ses principes, le cartésianisme répugne-t-il à la foi ? Parce que celle-ci demande un sujet faillible sur chacune des vérités à croire, et que le cartésianisme suppose l'homme infaillible [1].

Après avoir bien constaté que le cartésianisme n'est répréhensible, aux yeux de M. Gerbet, que parce qu'il place un principe d'infaillibilité dans la raison individuelle, montrons que cette doctrine est celle de tous les philosophes, des saints Pères et de la raison. Ses raisonnemens seront alors renversés par leur base; le défenseur de l'autorité perdra toutes les autorités sur lesquelles

[1] Page 46. « Que le cartésianisme soit, sous ce second rapport « (du sujet de la foi), également destructif de la notion catholique « de la foi, c'est ce qui résulte clairement des propositions que nous « avons établies ; car nous avons vu que dès qu'on suppose le sujet « de la foi infaillible à l'égard d'un seul dogme, la notion de la foi « devient contradictoire, et nous venons de voir qu'on ne pourrait « trouver de principe infaillible de foi dans le système cartésien, « qu'en attribuant l'infaillibilité à la raison individuelle. »

il prétend s'appuyer, et l'on verra que la cause que nous plaidons contre lui, n'est pas tant celle du cartésianisme que celle de toute philosophie, de toute théologie, et de la religion elle-même.

Gassendi, dans les objections qu'il adressait à Descartes, avoue expressément que jusqu'alors on n'avait pu trouver de règle plus assurée de certitude que l'évidence; aussi se borne-t-il à demander que Descartes apprenne mieux à distinguer la véritable de la fausse évidence. Huet, l'un des adversaires les plus ardens du cartésianisme, reconnaît la même chose, et cite les écoles de Platon, des Cyrénaïques, d'Épicure, en un mot, tous les dogmatiques, c'est-à-dire tous ceux qui croyaient à la certitude, comme ayant placé dans l'évidence le critérium de la vérité [1]. « Pourquoi [2] remarque-t-il ailleurs, pourquoi « l'Académie, après Platon, enseignait-elle qu'il « fallait tenir et respecter le sentiment des an-

[1] Jam quod in clarâ ac distinctâ rerum perceptione certam ponit normam veritatis, facit platonicis auctoribus, et cyrenaicis et epicureis, cæterisque dogmaticis. Censura Philos. cart., page 245.

[2] Quæst. Alnet., pag. 27. Cur tandem doctrinam à majoribus etiam sine ratione traditam, defendendam esse nec argumentis ullis oppugnandam sanxerunt academici Platonem secuti? Cur Aristoteles, sic tanquam certissimis argumentis adhærendum esse censuit eorum sententiis, etiam nullâ probatione subnixis, qui nobis vel usu rerum, vel ætate, vel sapientiâ antecellerent? Nempè quòd id suaderet ratio. Nam si nonnullâ ratione ducti jubebant haberi fidem, cur potiùs Pythagoræ, quàm aniculæ deliranti?

« ciens, lors même qu'on n'en voyait pas les mo-
« tifs? Pourquoi Aristote était-il d'avis que nous
« devons recevoir, comme des argumens de la
« plus grande force, la manière de voir de ceux
« qui nous sont supérieurs en âge, en expérience
« et en lumière? Si, en parlant ainsi de l'autorité,
« ils eussent voulu rejeter toute raison, pourquoi
« Pythagore aurait-il été préféré à une vieille
« femme qui radote? pourquoi les savans, les
« vieillards et les sages auraient-ils passé avant
« les enfans, les gens les plus simples et les plus
« grossiers? » Le même Huet cite encore l'exemple du célèbre Porphyre, qui pensait que les juifs avaient dans la foi un moyen plus sûr pour arriver à la vérité que les Grecs, qui la cherchaient avec la seule raison : « Mais [1] ce philosophe ne
« s'appuyait-il pas de la raison elle-même, lors-
« qu'il lui préférait la foi? Oui sans doute, ré-
« pond le même savant, et si la foi a plus de res-
« sources que la raison, c'est la raison qui nous
« apprend cet avantage de la foi. »

Il serait superflu de joindre, sur la doctrine des anciens, d'autres témoignages à celui du savant évêque d'Avranches; je suis également dis-

[1] Nonne rationem hanc habuit, cur fidei ductum rationis ductui anteponeret quòd fallax esset ratio, at tutior fides? Quamvis ergo ad percipiendam veritatem ratione potior sit fides, hoc ipsum tamen docet ratio. *Ibid.*

pensé de parler des philosophes modernes; M. Gerbet conviendra sans peine que l'infaillibilité de la raison est généralement professée; et c'est même pour cela qu'il l'appelle une philosophie nouvelle. Voyons maintenant si les philosophes sacrés, les théologiens et les Pères n'ont pas enseigné la même doctrine.

Il faut convenir que M. l'abbé Gerbet n'est pas heureux dans ses citations; nous avons déjà vu que plusieurs étaient tout-à-fait étrangères à son sujet, et que ses recherches savantes étaient loin de lui donner les secours qu'il en attendait. Il lui arrive ici quelque chose de pire; c'est toujours à l'occasion de saint Augustin, dont on pourrait croire qu'il n'a lu que les tables. Il vient d'expliquer la doctrine d'autorité, et après ce travail d'une sublime métaphysique, les conséquences jaillissent en foule d'un principe si fécond[1]: « Nous « concevons d'abord, dit-il, pourquoi, suivant « la doctrine commune des Pères, la foi précède « la raison. » Qui ne croirait, à ce ton et à ces citations en masse de tous les Pères, que M. Gerbet est plein de toute l'antiquité sacrée, et qu'il ne craint pas de démenti? Qui ne croirait qu'il a pour lui le Père qu'il cite, ou au moins le passage qu'il apporte? Il n'en est rien toutefois, et, dans la phrase même où il a cru trouver clai-

[1] Page 70.

rement exprimée une conséquence de sa doctrine, tout le monde reconnaîtra que saint Augustin enseigne une doctrine toute contraire, et qu'il donne la raison pour base à la foi. La bévue est un peu grossière; nous allons la constater[1] :
« Ce céleste remède, préparé pour notre âme avec
« tant de bonté par la Providence divine elle-
« même, n'acquiert que peu à peu, par des degrés
« sensibles et des moyens différens, toute son
« excellence et son efficace ; il opère par l'auto-
« rité et par la raison; l'autorité sollicite d'abord
« la foi, et prépare l'homme à la raison; la rai-
« son mène le disciple de l'autorité à l'intelli-
« gence et à la science de ce qui lui a été pro-

[1] Quamobrem ipsa quoque animæ medicina, quæ divinâ providentiâ et ineffabili beneficentiâ geritur, gradatim distinctèque pulcherrima est. Distribuitur enim in auctoritatem atque rationem. Auctoritas fidem flagitat, et rationi præparat hominem; ratio ad intellectum cognitionemque perducit, quamquam neque auctoritatem ratio penitùs deserit, cùm consideratur cui sit credendum; et certè summa est ipsius jam cognitæ atque perspicuæ veritatis auctoritas. Sed quia in temporalia devenimus, et eorum amore ab æternis impedimur, quædam temporalis medicina, quæ non scientes sed credentes ad salutem vocat, *non naturæ et excellentiæ, sed ipsius temporis ordine prior est.* Nam in quem locum quisque ceciderit, ibi debet incumbere ut surgat; ergo ipsis carnalibus formis, quibus detinemur, nitendum est ad eas cognoscendas quas non nuntiat; eas enim carnales voco, quæ per carnem sentiri querunt, id est, per oculos, per aures, cæterosque corporis sensus : his ergo carnalibus vel corporalibus formis inhærere amore pueros necesse est, adolescentes verò propè necesse est; hinc jam procedente ætate non est necesse. S. Aug., de verâ religione, cap. XXIV.

« posé ; toutefois la raison n'abandonne pas « tout-à-fait l'autorité à elle-même dans les pre- « mières leçons, puisque dès-lors on examine « quelle autorité doit être admise, et que, d'ail- « leurs la connaissance et l'évidence même des « vérités annoncées sont par elles-mêmes d'une « très-grande autorité pour l'esprit qui les re- « çoit. Placés au milieu des biens périssables de « ce monde, notre cœur s'y attache, et comme « cet amour nous empêche de nous élever aux « biens éternels, il nous a été donné un secours « passager comme cette vie, qui nous appelle au « salut; il nous suffit de croire, sans avoir be- « soin de savoir; or, de ces deux moyens celui-là « passe avant celui-ci, non par sa dignité ni par « son excellence, mais dans l'ordre physique de la « nature; car c'est au lieu même où l'on est tombé « qu'il faut chercher un appui pour se relever; c'est « donc avec les ressources de la chair même qui « nous attache, que nous devons nous élever aux « choses qu'elle ne peut nous révéler ; j'appelle « ressources de la chair, ce qui est à portée de « ses sensations, des yeux, des oreilles et de ses « autres sens. Ces instrumens de la chair, ces « instructions plus matérielles et sensibles sont « un appui indispensable aux enfans; ils sont « même presque nécessaires aux jeunes gens; mais « les âges plus avancés peuvent s'en passer. »

Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire; il y a loin de ce qu'elles expriment à ce que M. Gerbet croit y trouver. Saint Augustin parle ici des enfans qui croient sur la foi de leurs parens; ils ne doivent pas s'arrêter à cette foi d'autorité; ils obtiendront plus tard une foi de raison, et la première n'est bonne qu'à cause de la faiblesse de l'âge et par ce qu'elle prépare à la seconde : dans ce sens, dans l'ordre physique, dans le développement progressif de nos facultés, la foi prévient la raison; mais elle ne la prévient pas dans l'ordre logique, et comme lui servant de fondement, puisqu'elle repose elle-même sur la faible raison de l'enfant qui la juge, sans pouvoir encore juger la foi; le temps viendra où une raison mûre, prenant possession de tout son domaine, jugera l'autorité et la foi.

Si M. Gerbet nous contestait cette explication, nous lui montrerions que saint Augustin lui-même la donne ailleurs [1] : « Nous apprenons de « deux manières, par l'autorité et la raison; l'au- « torité est la première, si on considère le temps; « mais la raison a le premier rang, si on lui « donne sa place naturelle et logique. »

Ce qu'il dit dans le livre de l'utilité de la foi ne

[1] Ad discendum dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione; tempore auctoritas, re autem ratio prior est. De ordine, lib. II, cap. III.

peut pas rendre douteux son sentiment sur l'infaillibilité de la raison humaine ; et il suffit, pour en saisir le vrai sens, de se rappeler qu'il écrit contre les manichéens, qui plaçaient dans la raison non-seulement le fondement nécessaire de la foi, mais encore son unique motif.

Selon saint Augustin, la foi précède donc la raison dans l'ordre logique. Il est encore un autre sens dans lequel on peut dire que la raison vient après la foi : c'est celui qu'expliquent Théodoret dans son sermon sur la foi, saint Clément d'Alexandrie [1], saint Athanase et plusieurs autres : Écoutons le premier [2] : « La foi a besoin de la « science, et la science a besoin de la foi ; elles « ne peuvent exister l'une sans l'autre ; la foi pré- « cède la science, qui ne peut que la suivre. » Pour le prouver, il prend des exemples dans la

[1] VII Libri Stromatum.

[2] Indiget autem fides cognitione, sicut et cognitio fide indiget, neque enim potest esse sine cognitione fides, neque cognitio sine fide; cognitionem fides præcedit, subsequitur autem fidem cognitio... Nunquàm enim prima elementa discet, qui litteratori fidem non habeat ita esse primam, ita esse secundam appellandam et alias similiter. Nam si mox intercedat, negetque primam litteram dici alpha oportere, sed alio nomine vocandam esse, quod verum est non perdiscet, sed erret necesse est falsumque pro vero assumat. At si præceptori fidem adhibens ex ejus legibus discenda percipiat, ipsam illicò fidem scientia subsequitur.... Non igitur omnium est scientia, sed eorum qui.... doctrinam sunt assecuti ; fides omnium est qui discere quidquam cupiunt... Est fides una primaria quædam basis et crepido scientiæ. Theodoret. de Fide, lib. LXXXI.

manière d'étudier toutes les sciences. « Celui qui « veut apprendre à lire n'y parviendra jamais, « s'il ne croit, sur la parole de son maître, que « la première lettre s'appelle de ce nom, la se- « conde de cet autre, et ainsi de suite; car s'il « veut mêler son avis à celui de son maître, nier « que l'alphabet commence par un a, et lui don- « ner un autre nom, il est incapable d'apprendre « la vérité et se jette nécessairement dans l'er- « reur, et prend l'une pour l'autre. Mais si, do- « cile à celui qui l'enseigne, il se fait de cet en- « seignement une règle de croyance, à la suite de « cette foi viendra la science. Ainsi, continue-t-il, « la science est le propre du maître, et la foi le « propre du disciple : et c'est dans ce sens que « la foi est la base et le fondement de la science. »

Théodoret ne parle là que d'une foi humaine, ou plutôt de la docilité indispensable pour toutes les sciences à celui qui veut recevoir des leçons et les comprendre; si on veut l'appliquer à la foi divine, il sera encore vrai de dire que la foi doit précéder la raison, dans l'intelligence ou plutôt la connaissance des objets de la foi, c'est-à-dire, qu'il faut d'abord admettre un motif, une règle de foi, un maître dans la foi, pour apprendre ce qu'enseigne la foi : saint Augustin parle de cette dernière manière dont la foi précède la raison, lorsque, dans le traité que nous

avons déjà cité, il détermine avec tant de précision les objets différens de l'une et de l'autre, l'ordre et la manière dont notre esprit les reçoit. « Il y a des choses [1], dit-il, qu'il faut com- « prendre pour les croire, et d'autres qu'il faut « croire pour les comprendre. »

Enfin la foi précède notre intelligence d'une troisième manière, c'est celle dont parle saint Paul, quand il dit qu'après avoir vu les objets de la foi comme en image et à travers des énigmes, nous les verrons un jour face à face : et saint Augustin dit, dans le même sens, que [2] « la foi « doit précéder l'intelligence, afin que l'intelli- « gence soit la récompense de la foi. »

Voilà trois manières de dire que la foi doit précéder la raison, dans les progrès de la raison, dans la connaissance détaillée des dogmes de la foi, et enfin dans la claire vue des objets qu'elle nous annonce; mais rien de tout cela ne ressemble au sentiment de M. Gerbet, qui prétend que ce n'est pas la foi qui *naît* de la raison, mais la raison qui *naît* de la foi.

Nous trouverons même quelque chose qui y

[1] Esse alia, quæ nisi intelligantur, non creduntur, quemadmodùm alia sunt, quæ, nisi credantur, non intelliguntur. De Tr., lib. XIV, chap. I.

[2] Fides præcedere debet intellectum, ut intellectus fidei sit præmium.

est formellement contraire. Saint Augustin, déjà cité, dans le *Traité de la Trinité*, nous enseigne que « la foi puise dans la science humaine, qui « s'acquiert par les seules forces de la raison, « non-seulement l'aliment qui la nourrit et la « force qui la soutient et la protége, mais encore « le principe de vie qui la crée [1]. » La raison vit donc en nous sans la foi et avant la foi, et la foi même ne vivra plus tard que de la vie de la raison.

Veut-on une déclaration plus expresse de l'infaillibilité de la raison humaine? nous la trouverons dans le même Père, à l'endroit de la *Cité de Dieu*, où il réfute les académiciens qui voulaient établir un doute général, par des raisons tout-à-fait semblables à celles dont M. de La Mennais se sert de nos jours contre la raison individuelle. « La société chrétienne [2], dit ce Père, re« jette et déteste un doute si insensé, et elle « maintient que, pour les choses qui sont à la « portée de notre esprit et de notre raison, notre « corps, tout corruptible qu'il est et fait pour

[1] Per humanam scientiam quæ ratione comparatur, non nutriri solùm et defendi, sed et *gigni* fidem. De Trinit., lib. XIV, cap. I.

[2] Civitas Dei talem dubitationem tanquam dementiam detestatur, habens de rebus, quas mente atque ratione comprehendit, etiamsi parvam propter corpus corruptibile, quod gravat animam, quoniam sicut dicit apostolus; ex parte scimus, tamen certissimam scientiam. S. Aug., lib. XIX, cap. XVIII.

« appesantir notre âme et en affaiblir la lumière, « n'empêche pas que nous n'ayons une science « très-certaine. »

Déjà auparavant, Tertulien avait défendu la même vérité contre les mêmes adversaires, et proclamé l'infaillibilité de la raison en un point, c'est-à-dire, dans les témoignages des sens. Nous nous abstiendrons de rapporter les objections des académiciens qu'il réfute, quoiqu'il pût être curieux de les comparer avec celles de M. de La Mennais, particulièrement avec ce qu'il dit de la folie : « Que fais-tu donc [1], Académie aussi imprudente qu'insolente ? Tu bouleverses la con« dition humaine tout entière ; tu troubles l'or« dre de la nature ; tu ôtes toute prévoyance à « cette Providence divine, qui, dans un monde « plein de ses œuvres et de ses bienfaits, pré« sentés à l'intelligence de ses habitans, aban« donnés à leur usage ou à leur jouissance, n'au-

[1] Quid agis, Academia procacissima ? Totum vitæ statum evertis, omnem naturæ ordinem turbas, ipsius Dei providentiam excæcas, qui cunctis operibus suis intelligendis, incolendis, dispensandis fruendisque fallaces et mendaces dominos præfecerit sensus. An non istis universa conditio subministratur ? An non per istos secunda quoque mundo instructio accessit ? Tot artes, tot ingenia, tot studia, negotia, officia, commercia, remedia, consilia, solatia, victus, cultus ornatusque ? Omnia totum vitæ saporem condierunt, dùm per hos sensus solus omnium homo animal rationale dignoscitur, intelligentiæ capax et ipsius Academiæ. Tertull., de Animâ, cap. XVII.

« rait pas su préposer d'autres intendans que des « sens trompeurs et mensongers? N'est-ce pas « eux qui disposent de tout et en toute manière? « N'ont-ils pas été les instrumens, les organes « mêmes de la seconde instruction que le genre « humain doit à son industrie? de ces arts, de « ces inventions, de ces recherches, en un mot, « de toutes nos connaissances, ou agréables, ou « utiles, ou nécessaires? Toutes ces choses assai- « sonnent délicieusement la vie, et l'homme doit « à ses sens la différence qui le sépare de la bête; « par eux, il paraît être un animal raisonnable, in- « telligent, capable même d'écouter l'Académie. »

A ces divers témoignages, je me contenterai d'ajouter celui de saint Basile : « Il faut [1], dit ce « Père, que la raison qui occupe en nous la place « et la dignité d'un juge souverain, juge et exa- « mine chaque chose, et qu'elle ne s'abandonne « pas, sans de soigneuses recherches, aux mou- « vemens et aux penchans de l'âme. »

Ailleurs [2], il se demande si la foi doit précéder

[1] Oportet itaque rationem quæ, tanquam judex supremum in nobis locum sortita est, singula dijudicare et expendere utrùm recipienda sint nec ne, atque etiam assensionibus et animæ motibus non sine diligenti judicio aditum concedere. S. Basil., III[e] vol., p. 578, éd. des bénédict.

[2] Prior ne cognitio an fides? Nos porrò dicimus generatim quidem in disciplinis fidem cognitioni præire; at in nostrâ doctrinâ, si quis dixerit præire cognitionem fidei, non contendemus, cognitionem

la raison, et il ne résout pas tout-à-fait cette question comme M. Gerbet. « Nous disons, en « général, que, dans l'étude des sciences, la foi « précède la science; mais s'il s'agit de la science « chrétienne, nous ne nierons pas que la science « ne précède la foi, j'entends la science telle « qu'on peut l'acquérir par les forces de la na- « ture. » Il explique ensuite ce qui regarde l'étude des sciences de la même manière que Théodoret cité plus haut. « Mais, ajoute-t-il, dans « la foi qui a Dieu pour objet, la première pen- « sée est qu'il existe un Dieu; or, cette connais- « sance nous vient des créatures; la foi suit cette « connaissance, et c'est après avoir ainsi cru « que nous adorons. »

M. Gerbet dira-t-il encore que, *selon la doctrine commune des Pères*, la foi précède la raison? Nous pourrions encore citer ici saint Chrysostôme, Suarez et Pierre d'Ailly; mais ce que nous avons dit suffit pour montrer combien M. Gerbet est peu fondé à citer la doctrine commune des Pères, en faveur du paradoxe, inouï jusqu'à lui,

quidem humano captui accommodatam. Nam in disciplinis quidem oportet primùm credere hoc elementum alpha esse, et ubi figuras et pronuntiationem didiceris, tùm demùm accuratam percipere notionem potestatis elementi. At in fide quæ circa Deum versatur, *præit illa cogitatio Deum esse*; hanc autem ex creaturis colligimus..... Cognitionem istam *fides sequitur*, et fidem talem adoratio. S. Basil., epist. CCXXXV.

que la foi précède la raison. Qu'on se rappelle encore les expressions du journaliste, qui, rendant compte de l'ouvrage de M. Gerbet, regardait comme établi que la foi est le point de départ de la raison, et ajoutait : C'est la doctrine du christianisme : M. Laurentie fera très-bien d'étudier un peu mieux la vraie doctrine du christianisme et d'ajourner jusque-là ses décisions doctrinales.

Résumons cette doctrine des Pères sur l'infaillibilité de la raison, et nous conclurons qu'elle est *chargée de l'examen général de nos croyances* et de nos actions, et qu'elle doit décider en *juge souverain*, qu'elle *précède la foi* qui ne *naît* en nous et ne s'y *soutient* que par elle, qu'elle peut nous donner, par ses seules forces naturelles, une *science très-certaine*, et sans laquelle *l'ordre de la nature serait troublé* et *les attributs de Dieu même violés*; en un mot, qu'à un certain âge et pour certaines personnes *elle suffit*, sans qu'il soit besoin de l'autorité dont parle M. Gerbet.

Il ne se peut rien de plus positif; cette doctrine, comme nous l'avons vu, est celle de tous les philosophes qui ont précédé ou suivi Descartes, de ceux mêmes qui l'ont combattu; enfin de ceux mêmes qui ne touchent la philosophie que pour prendre ce qui est reconnu de tout le monde.

Aussi M. Freyssinous, dans sa conférence de *la vérité*, obligé, par le lieu où il parlait et le

ministère sacré qu'il remplissait, de mettre de côté les opinions et les disputes philosophiques, et de n'apporter que des choses indubitables et avouées de tous, ne craint-il pas d'enseigner l'infaillibilité de la raison, et il montre avec sa clarté et sa méthode ordinaire, que toutes les philosophies aboutissaient là [1]. « On cherche une règle « infaillible de nos jugemens, un principe im- « muable de certitude, ce qu'on appelle le cri- « térium de la vérité : où le placera-t-on? Est-ce « dans la conformité parfaite de la conséquence « avec la vérité première qui la renferme, ou « bien, en d'autres termes, dans l'identité? Est- « ce dans l'expérience? Est-ce dans l'autorité? « Qu'on choisisse. Le principe qu'on me présen- « tera comme tel, il faut qu'il soit connu de mon « esprit et apprécié par lui; il faut que, par un « sentiment intérieur, je sois averti et de l'exac- « titude de cette règle de vérité, et de la justesse « de ses applications. Chercherez-vous à subju- « guer mon esprit par une révélation divine ou « par la foi universelle du genre humain? Mais « il faut que cette révélation et cette croyance « me soient connues, et que j'en sente le poids « et l'irréfragable autorité. Il faut que quelque « chose me dise intérieurement : cette révéla-

[1] Conférences de M. l'évêque d'Hermopolis.

« tion vient de Dieu; telle est la foi du genre
« humain, et c'est une folie de ne pas penser
« comme lui. Me ferez-vous remonter jusqu'à
« Dieu, source de toute vérité? Il faut donc que
« je connaisse Dieu et que j'éprouve en moi la
« persuasion intime de son existence. D'ailleurs,
« comment être certain de l'existence de Dieu,
« si je n'étais certain de mon existence person-
« nelle? Or, je ne suis certain de mon existence
« individuelle que parce que je me sens exister,
« et nous voilà toujours ramenés au sentiment
« intérieur. Il faut être pour sentir et pour con-
« naître; le néant ne sent rien, ne connaît rien.
« Sans doute si Dieu n'était pas, je ne serais pas,
« et je ne puis expliquer mon existence que par
« celle de l'Être des êtres qui me l'a donnée. Il
« ne s'agit pas ici de priorité d'existence, mais de
« priorité de connaissance. Avant de savoir que
« Dieu est, il faut que je sache que je suis; ce
« doute même sur mon existence en serait la
« preuve; car le doute ne peut exister que dans
« un être existant; le néant ne saurait douter.
« Oui, messieurs, quand on veut se dégager des
« illusions des systèmes élevés, quelquefois bien
« inutilement à grands frais, on trouve que tout
« porte sur le sentiment intime du *moi* et de ce
« qui se passe en moi. Après avoir épuisé toutes
« les réflexions et tous les raisonnemens, la rai-

« son ultérieure de croire est le sentiment inté-
« rieur de la vérité..... Il est impossible qu'une
« idée, qu'une vérité, qu'une chose quelconque
« existe pour moi autrement que par le sentiment
« que j'en ai ; en ce sens, il est manifeste que le
« principe de ma croyance est dans moi et non
« hors de moi. »

Voilà la philosophie de toutes les écoles qui admettent quelque certitude ; voilà la règle de certitude dégagée de tous les systèmes : M. Frayssinous n'appartient à aucune secte. Cependant les partisans de la doctrine d'autorité y ont vu [1] une claire profession de cartésianisme, profession, à leur avis, si imprudente, que les protestans ont pu la tourner à leur profit, et qu'aucun théologien, selon M. Gerbet, ne les a encore réfutés. La chose n'est pourtant pas bien difficile, comme on le verra plus tard.

La doctrine de l'infaillibilité de la raison individuelle est si peu particulière au cartésianisme, qu'elle a été professée par les adversaires les plus ardens de ce système. Nous nous contenterons d'apporter ici le témoignage de Huet, l'illustre évêque d'Avranches, que nous avons déjà cité, et que nous aimons à citer encore dans une question où il s'agit de la philosophie ancienne et moderne, sa vaste érudition pouvant être re-

[1] Page 189.

gardée comme le dépôt de la doctrine de tous les siècles [1]. « Nous avons, dit-il, trois moyens de

[1] Nam cùm triplex nobis ad rerum comparandam notitiam instrumentum, sensus, rationem et fidem largitus sit Deus, sensus rationi, rationem fidei prætextuit, ut sensuum infirmitati opem ferret ratio, rationis errores fides emenderet; utque priùs sensibus utimur, quàm ratione; ita priùs ratione quàm fide. Et quemadmodùm antè sentit homo estque animal, quàm rationis sit particeps, ita priùs rationis est particeps, quàm fidei. Ad naturam enim hominis pertinet, ratione esse præditum; at præter naturam est præditum esse fide. Deindè cùm fides sit donum homini divinâ gratiâ, extrà naturæ ordinem concessum, ratio verò naturâ humanâ contineatur, gratiamque præcedat natura, ut potè in quâ recipiatur, ratio utique ac naturalis cognitio præcedit fidem. Cùm fides, ut dixi, rationis sit emendatrix, priùsque esse debeat quod emendabile est, quàm emendatio, omninò dicendum debere rationem fidei antevertere. Præterea quoque objectum formale fidei est prima veritas revelans, quippè quæ sit ratio, propter quam credantur ea quæ credenda sunt ipsa verò non propter aliud quippiam, sed propter se credatur, hinc conficitur ista ratiocinatio quæ veluti fidei fundamentum est : quidquid prima veritas revelavit, est verum; prima autem veritas, nempè Deus, revelavit mysteria fidei christianæ; vera sunt igitur : in quo fidem præcedit ratio, rationem prima veritas. Nec quemquam moveat quòd rationem infirmam esse et fallacem fatentur Ecclesiæ patres et philosophi; undè colligi potest, illius argumenti, quod diximus esse fundamentum fidei, propositionem, hanc quidquid prima veritas revelavit est verum, quam ratio profert, esse infirmam, ac proindè dubiam et incertam, quod si sit, jam labare fundamentum fidei. Nam rationis lumen aliquod est; varii sunt autem illius luminis modi, varii gradus; quorum supremum si quandò attingit humana mens, tunc rem hoc lumine cognitam tam clarè tamque constanter videt, quàm fert vis humanæ naturæ, summusque is est gradus certitudinis..... Adde ad superiora intelligi necesse esse quid credendum sit; etsi eorum quæ credenda sunt, naturam intelligi nihil necesse sit; intelligi autem per rationem. Nam fides ex imperio voluntatis proficiscitur; voluntas autem

« connaître, les sens, la raison et la foi; Dieu, « qui nous les a donnés, a voulu que les sens « précédassent la raison, et que la raison elle- « même précédât la foi, de manière que la raison « vînt au secours de la faiblesse des sens, et que « la foi pût redresser la raison; de même que « l'usage des sens est antérieur à celui de la rai- « son, de même celle-ci nous sert avant que « nous puissions nous servir de la foi; de même « que l'homme est susceptible de sensations et « de l'exercice de ses facultés animales, avant « d'être capable de raison, de même il a la raison « avant la foi : car la raison est dans sa na-

ex finitione stoicorum, est quæ quid cum ratione desiderat, quippè ignoti nulla cupido est. Adde, et fidem requirere aliquem rationis usum, ea explorantis et dispicientis, quæ mentem ad credendum invitant; quamvis fides posita sit in ratione mentis primæ veritati revelanti assentientis, jussu voluntatis per rationem divinam excitatæ; nec mens ad assentiendum desideret certas rationis probationes et argumenta, cùm fides versatur circà res non apparentes neque demonstratas; adde et mentem credentis plurimarum rerum notitiâ priùs imbutam esse oportere, quàm suscipiat fidem, velut notitiâ existentiæ Dei, sui, mundi, aliarumque complurium rerum, quæ, juxtà apostoli testificationem, per rationem cognoscuntur. Rom. I. pro captu nempè rationis. Quamobrem ea in scholis theologorum, non articuli fidei, sed præambula ad articulos appellantur. Sin secus esset, et velut prostituto ad obvia quæque mentis assensu, omnem rationis usum atque opem fides respueret, indiscriminatim omnia crederentur, et intellecta et non intellecta, et revelata et non revelata, atque laus omnis fidei, fidesque ipsa concideret. Credere enim nec quid credatur scire, insanire est. Credere item quod à Deo revelatum non sit, ad fidem divinam de quâ

« ture ; mais la foi y est étrangère. D'ailleurs « celle-ci étant un don de Dieu accordé à l'hom- « me hors des lois de la nature, et la raison étant « renfermée dans la nature de l'homme, celle- « ci doit précéder la grâce, puisqu'elle reçoit la « grâce ; il est donc bien évident que la raison « et les connaissances naturelles doivent précé- « der la foi. De plus la foi doit redresser la raison ; « or, rien ne peut être redressé avant d'exister ; « il n'y a donc pas de doute que la raison ne soit « antérieure à la foi. Enfin l'objet formel de la foi « est la première vérité se révélant, puisque c'est « là la raison et le motif de nos croyances reli-

agimus non pertinet : ut autem credatur quippiam, idcircò quod à Deo revelatum est, utendum est ratione. Nam ut credam aliquod caput fidei, ratio hæc efficit, quia à Deo revelatum est ; ut aliquid, quod à fide alienum est, accipere nolim, tanquam caput fidei, efficit altera hæc ratio, quia à Deo non est revelatum. Quod nisi utrinque hæc adhibeatur ratio, confundentur et quæ revelata sunt et quæ non sunt. Ac ne in eo quidem, quod Augustino auctore dici solet, de mysteriis fidei, totam rationem facti, esse potestatem facientis, supervacua est et inutilis ratio ; nec enim factum id creditur sine ratione, in quo ipsa potentia facientis est ratio. Concilia quorum decretis parere nos jubet fides, verò celebrata esse ratione scimus. Cùm autem priùs scire debeamus celebratum esse concilium aliquod, et legitimè quidem celebratum, quàm ejusdem concilii decretis fidem adjungamus, rationem hic præverti fidei planè necesse est. Miracula deniquè à Christo et apostolis edita, vaticinia prophetarum, traditio, aliaque externa fidei adminicula, non aliter parandis ad amplectendam fidem animis adhiberi possunt, quàm per rationem. Huetius. Quæstiones alnetanæ seu de concordiâ rationis et fidei.

« gieuses, et que nous ne croyons à cette première
« vérité que par elle-même : d'où nous pouvons
« tirer un raisonnement, qui est comme la base
« de la foi. Tout ce que nous révèle la première
« vérité est vrai; or, cette première vérité, qui
« est Dieu, nous a révélé les mystères de la foi
« chrétienne; donc ils sont vrais : or, qui ne voit
« qu'ici la raison passe avant la foi, la première
« vérité précédant elle-même la raison? Peu nous
« importe ce que disent les Pères et les philoso-
« phes de la faiblesse et des erreurs de la raison;
« en vain voudrait-on en conclure que, le raison-
« nement que nous venons de faire et que nous
« présentons comme fondamental, n'ayant de
« base que dans notre raison, faible elle-même
« et incertaine dans ses jugemens, la foi ne re-
« pose sur rien d'assuré; car notre raison n'est
« pas destituée de toute lumière; or, cette lu-
« mière dont elle est douée, nous éclaire de di-
« verses manières; elle a divers degrés, et lors-
« qu'elle est arrivée au plus haut, nos connais-
« sances ont la plus grande clarté, la plus grande
« fixité dont la nature humaine soit capable, et
« au-delà il n'y a pas de plus haute certitude.

« Ajoutez à tout ce que nous avons déjà dit,
« qu'il est nécessaire de connaître les objets de
« la foi, quoique nous n'ayons pas besoin de les
« comprendre et de les pénétrer à fond; or,

« cette première connaissance ne peut nous être
« donnée que par la raison ; car la foi est com-
« mandée par la volonté ; or, d'après la défini-
« tion des stoïciens, il n'y a de volonté que dans
« un désir motivé, puisqu'on ne peut désirer
« sans connaître. Ajoutez encore que la foi ne
« peut se passer d'un certain travail de la raison,
« qui doit examiner et analyser les motifs de la
« foi ; quoique la foi ne consiste que dans l'assen-
« timent que nous donnons au témoignage de la
« première vérité, assentiment commandé par
« la volonté qui est elle-même excitée par la
« grâce divine, et que, dans des choses placées
« au-dessus de la démonstration et de notre in-
« telligence, nous n'ayons pas besoin, pour con-
« sentir, des preuves de la raison et de nos rai-
« sonnemens ordinaires. Ajoutez, en troisième
« lieu, que l'esprit du fidèle doit, avant d'être ca-
« pable de la foi, connaître bien d'autres choses,
« telles que l'existence de Dieu et du monde, sa
« propre existence, et une foule d'autres que la
« raison nous apporte, selon le témoignage de
« l'apôtre. Aussi ne sont-elles pas rangées par les
« théologiens parmi les articles de foi, mais re-
« gardées comme les prolégomènes de cette scien-
« ce divine. S'il en était autrement, si notre
« esprit s'abandonnait aveuglément à toutes les
« croyances qui viendraient solliciter son assen-

« timent, si la foi ne voulait recevoir aucun se-
« cours de la raison, dès-lors elle admettrait tout
« sans distinction, et ce qui est soumis à la raison
« et ce qui ne l'est pas, ce que Dieu aurait ré-
« vélé et ce qu'il n'aurait pas révélé, et ainsi
« elle perdrait tout ce qui fait sa dignité, elle
« serait anéantie. Car d'abord il n'y a que de la
« folie à croire, sans savoir ce que l'on croit;
« et ensuite, là où il n'y a point de révélation
« divine, il ne peut y avoir de foi; or, pour
« que cette révélation serve de motif à notre
« foi, il faut que la raison intervienne. Ainsi,
« si je regarde une vérité comme appartenant à
« la foi, ma raison est que Dieu l'a révélée; de
« même, si je veux rejeter quelque autre chose
« qui y soit étranger, ma raison sera encore que
« Dieu ne l'a pas révélé. Si la raison n'est em-
« ployée dans ce double discernement, on con-
« fondra les choses révélées avec celles qui ne le
« sont pas. Cette maxime même, qu'on emprunte
« à saint Augustin, touchant les mystères de la
« foi, qu'on ne doit pas y chercher d'autre raison
« que la puissance de leur auteur, ne suppose
« pas que la raison y soit entièrement inutile.
« En effet, on ne peut pas dire qu'il n'y ait point
« de raison là où se trouve celle de la toute-
« puissance qui opère. Quant aux conciles, aux-
« quels la foi veut que nous nous soumettions,

« nous ne les reconnaissons, nous ne les consta-
« tons que par la raison; mais, puisqu'il faut
« d'abord savoir qu'il y a eu un concile, et que
« ce concile est canonique, avant de nous sou-
« mettre à ses décisions, il est tout-à-fait indis-
« pensable que la raison précède la foi. Enfin,
« si l'on veut parler des miracles de Jésus-Christ
« et des apôtres, des prophéties, de la tradition
« et de tous les autres motifs extérieurs de notre
« foi, ils n'auront de pouvoir sur notre esprit et
« ne pourront le disposer à croire, qu'autant
« qu'ils nous seront présentés par la raison. »

Quoique le nom d'un aussi savant évêque ne puisse être ici que d'un grand poids, ce n'est pas tant son autorité que j'invoque, que la force et la clarté de ses raisonnemens. On a vu que la nature même de la raison et de la foi, leurs diverses manières de procéder, les objets qu'elles embrassent ou qu'elles supposent, en un mot, leurs besoins mutuels assignent à la raison la priorité logique, et que, la foi n'ayant et ne pouvant avoir d'autre base que la raison, celle-ci, a, dans les choses qui lui sont soumises, une certitude aussi inébranlable que celle de la foi, et même que l'infaillibilité de la raison ne peut être attaquée sans que celle de la foi ne soit compromise.

Ailleurs Huet montre la nécessité d'une raison infaillible, non-seulement pour établir la base

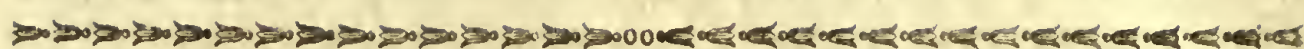
de l'enseignement divin, mais encore pour l'expliquer, le rendre pratique et le faire passer des croyances dans les œuvres [1]. « La foi et la raison, « dit-il, ont une manière bien différente et même « me contraire de procéder; car la raison faible « ne peut s'élever sans appui ; ce n'est qu'à pas « lents et d'une marche chancelante qu'elle re- « monte des effets les plus sensibles et les plus « frappans à leurs causes; mais la foi, qui a le « sentiment de sa force et de sa divine origine, « s'élance, par l'extrémité opposée, d'abord jus- « qu'aux causes elles-mêmes, et de là s'abaisse à « leurs effets. Or, dans ce retour des principes à « leurs conséquences, la raison prête ses raison- « nemens, et c'est par ce secours que la foi de- « vient utile pour régler notre conduite : la rai- « son est comme le canal qui nous apporte les « eaux pures de cette source divine, et qui fé- « conde les croyances et les œuvres du chrétien : « la foi serait oisive et morte, si la raison n'était

[1] Longè enim ac planè diversus fidei progressus et rationis ; nam caduca ratio, nisi fulta sit, in altum eniti non potest, lentâque et imbecilli progressione ab effectibus sensibilibus sibique obviis ad causas ascendit. Fides verò divinæ suæ originis viriumque conscia, contrario ductu fertur primùm in causas, ab iisque ad effectus delabitur. Regressus autem ille à causis in effectus fit ope rationis; atque hinc fidei commoda pertinent ad vitam piè agendam, et ex hoc fonte, tanquam per canalem, sic per rationem, christianorum doctrina atque mores irrigantur. Alioquin otiosa fides et mortua, nisi ex eâ utiles ad salutem fructus ratio decerpat. *Ibid.*

« attentive à lui faire produire des fruits utiles « au salut. »

La raison rend encore à la foi un autre service, c'est de la défendre contre la raison même et d'apaiser les révoltes de cette esclave souvent indocile [1]. « Notre esprit, dit encore Huet, peu « content de croire par la foi, demande à sa rai- « son de lui mieux expliquer ses croyances, de « lui en exposer les conséquences, de bien sépa- « rer les choses de la foi, de celles qui n'en sont « pas, de lui présenter les premières dans une « méthode satisfaisante, enfin de leur donner une « apparence qui les rende croyables aux incré- « dules mêmes; il est satisfait, de voir que sa « raison approuve ce que sa foi lui propose. Mais « si la raison se révolte et s'indigne du joug qu'on « lui impose, la foi l'emploie contre elle-même, « la soumet par ses propres forces, en un mot, « se sert de la raison contre la raison même. »

[1] Quod per fidem credit animus, per rationem penitùs cupit cognoscere, et consequentias videre, et ab aliis ad fidem non pertinentibus distinguere, et in ordinem digerere ac ita comparare, ut aliis non credentibus credibilia videantur; gaudetque, si quæ per fidem jam recepit, meritò se recepisse per rationem intelligit. Tùm si quandò rebellat fortassè et tumultuatur ratio, eamdem ratione domat fides, et in ordinem cogit, et ratione ipsâ adversus rationem utitur. *Ibid.*



CHAPITRE VIII.

On prouve que la raison individuelle est infaillible, et que le cartésianisme ne rejette pas l'autorité.

§ Ier.

La raison individuelle est infaillible.

Nous venons de voir que de tout temps les docteurs de l'Église ont enseigné que la raison précède la foi; nous pourrions de cela seul conclure l'infaillibilité de cette même raison; d'ailleurs ils ont eux-mêmes formellement soutenu cette infaillibilité, et ils ont été, en cela, d'accord avec les philosophes profanes qui admettaient quelque certitude. Je ne vois pas trop ce que peuvent opposer à tant d'autorités les partisans de la nouvelle doctrine d'autorité. Diront-ils que l'infaillibilité dont parlent les saints Pères n'est que celle qu'ils défendent eux-mêmes, et qui repose sur l'autorité du genre humain? Mais saint Augustin, comme on a pu le voir, distingue formellement la raison de l'autorité et de la tradition. Saint Basile n'est pas moins exprès. Reproduiront-ils, à ce sujet, la distinction qu'ils font souvent de la raison et du raisonnement [1]; admettant l'infaillibilité dans la

[1] « Cette philosophie (le cartésianisme) confondant la raison, ou-

raison, ou faculté de recevoir la vérité, et la niant dans le raisonnement, ou opération par laquelle nous combinons des vérités déjà connues? Mais ils seront eux-mêmes obligés de convenir qu'une telle distinction, par laquelle ils divisent une même faculté, est absolument chimérique, s'ils ne peuvent citer aucune de nos connaissances qui, examinée sous le rapport de la certitude, ne repose sur un raisonnement; or, c'est ce qui leur est impossible. D'ailleurs nous admettrons, s'ils le veulent, la diversité de ces facultés de connaître et de raisonner; mais nous leur demanderons pourquoi une raison infaillible dans ses connaissances ne le serait pas, à plus forte raison, dans la combinaison qu'elle en ferait; y a-t-il même une différence entre ce qu'ils appellent connaissance et la lumière qui sort de la combinaison de nos connaissances diverses? Cette vue de leurs rapports n'est-elle pas elle-même une connaissance? Oui, sans doute. Aussi saint Thomas combat-il la différence que l'on voudrait établir entre la raison et le raisonnement. « Il « n'existe pas dans l'homme [1], dit-il, de faculté

« la faculté de recevoir la vérité, avec le raisonnement, qui n'est « qu'une opération par laquelle nous combinons des vérités déjà « connues, suppose que l'homme ne peut croire raisonnablement « que lorsqu'il est capable de vérifier par voie de raisonnement la « certitude de ses croyances. » Page 45.

[1] Non est in homine potentia aliqua à ratione separata, quæ in-

« distincte de la raison qu'on puisse appeler in-
« telligence; l'intelligence et la raison sont une
« seule et même faculté; lorsqu'elle a pour objet
« une vérité simple, elle prend le nom d'intelli-
« gence; mais, lorsqu'elle a besoin, pour arriver
« à une vérité plus composée, du raisonnement,
« elle porte le nom de raison. »

Mais, sans nous arrêter davantage à cette différence bizarre de la raison et du raisonnement, il suffit de relire les passages que nous avons cités, pour être convaincus qu'ils ne s'appliquent pas seulement à la raison, telle que l'entendent nos adversaires, mais encore aux raisonnemens. Nous trouvons donc d'abord dans l'enseignement général une première preuve de l'infaillibilité de la raison individuelle. Essayons si la raison elle-même ne nous en fournira pas quelque autre.

M. Gerbet accuse le cartésianisme « d'admettre
« l'infaillibilité de la raison sans aucune preuve
« quelconque et antérieurement à tout raisonne-
« ment, puisqu'on ne pourrait prouver l'infail-
« libilité de la raison qu'en supposant déjà cette
« infaillibilité même [1]. » Ce reproche ne s'accorde guère avec celui qu'il lui fait ailleurs d'exiger la

tellectus appelletur; sed una et eadem est potentia intellectus et ratio; quæ cùm simplicem veritatem attingit, intellectus appellatur, quo verò ad hoc aliquo eget et utitur discursu, ratio nuncupatur. S. Thom., de ratione sup. et inf., art. I.

[1] Pag. 36.

démonstration de la certitude [1], et encore moins avec ce qu'il dit en un autre endroit de l'*impossibilité* de cette démonstration dans la doctrine d'autorité et même dans toute philosophie [2]. La contradiction ne peut être plus manifeste, puisqu'il demande au cartésianisme une chose qu'il reconnaît impossible.

Nous sommes, au reste, tout-à-fait de son avis sur cette impossibilité; aussi n'entreprendrons-nous point de donner une véritable démonstration de l'infaillibilité de la raison; nous nous contenterons de l'établir par les propres aveux de nos adversaires. Sans doute ils admettent une certitude; or, cette certitude doit être personnelle à l'individu, et ne peut résider qu'en lui comme dans son sujet; donc l'individu doit recevoir tout ce qui constitue la certitude; or il faut, pour la certitude, une intelligence qui juge, une vérité connue, un motif apprécié, enfin l'adhésion de l'intelligence à la vérité jugée. Toutes ces choses doivent donc se trouver dans l'individu, et par conséquent, avec tout le reste, le

[1] Page 81. « Le scepticisme exige la démonstration de la certitude; « c'est là aussi le fond du cartésianisme. »

[2] « Cette démonstration (de la certitude) qui supposerait précisément ce qui serait en question, étant donc impossible dans toute « philosophie, il s'ensuit que si elle était réellement une condition de la certitude, la certitude serait impossible elle-même. » Page 83.

motif de certitude, ou en d'autres termes le critérium de la vérité.

D'ailleurs M. Gerbet convient que toute théorie de certitude doit offrir un principe infaillible et une application infaillible de ce principe ; or, il est bien évident qu'une pareille théorie ne peut se concevoir qu'avec l'infaillibilité de la raison individuelle, puisqu'elle seule peut attester à l'individu ses propres connaissances, et, en particulier, la possession ou principe de certitude.

Enfin, le critérium de la vérité, quel qu'il soit, est unique, nécessaire et universel. Or, un tel critérium ne peut être étranger à l'individu, à moins que l'on ne veuille nier toutes les vérités de conscience sur lesquelles repose la morale, nier tout ordre logique dans nos connaissances, ordre d'après lequel on doit reconnaître plusieurs vérités antérieures à l'autorité et au témoignage.

Non-seulement, si le principe de certitude était étranger à la raison de l'individu, non-seulement, dis-je, il faudrait nier tout ordre logique dans nos connaissances, mais par cela même rejeter tout raisonnement, toute démonstration en philosophie et en religion, puisque le raisonnement et la démonstration supposent cet ordre logique, et des vérités antérieures à

d'autres vérités. Peut-être nos adversaires ne répugneront-ils pas beaucoup à cette conséquence, tout absurde qu'elle est; car elle est évidemment renfermée dans le système, par lequel ils soumettent tout à la tradition, et par conséquent, ôtent tout à la démonstration : toutefois ils se trouveront encore ici en opposition avec saint Thomas; il réfute expressément [1] l'opinion de ceux qui prétendent qu'on ne peut démontrer l'existence de Dieu et qu'on ne la connaît que par la foi, et entre autres raisons qu'il donne de son sentiment, il présente le raisonnement comme pouvant s'élever avec certitude des effets à leurs causes, et il s'appuie sur ce que dit saint Paul des moyens que nous avons de connaître, par les choses que nous voyons, celles que nous ne voyons pas.

Nous pouvons encore ici rappeler ce que nous avons déjà dit de la priorité de la raison dans l'individu, par rapport à la foi, et en induire l'infaillibilité de l'évidence individuelle sans laquelle la foi elle-même ne pourrait être infaillible. Mais je demanderai à M. Gerbet si un homme à qui Dieu parlerait immédiatement est, selon lui, capable de foi; sans doute, me répondra-t-il, il en est capable. Il est donc capable, sans le

[1] S. Thom., lib. I. Contra gent., cap. XII.

secours de l'autorité, de reconnaître que son Dieu lui parle, qu'il le comprend; il est capable, sans l'autorité générale, de recevoir un témoignage infaillible. Cependant, en cette occasion, sa raison n'est point différente de celle des autres hommes, et elle ne change pas de nature, parce que Dieu change d'instrument auprès d'elle. Pourquoi donc serait-elle moins puissante dans la société que hors de la société? Je sais que M. Gerbet s'est déjà refusé à l'examen de ce cas particulier; je le prie d'y revenir un instant; il décide la question.

La philosophie et la théologie sont donc d'accord pour établir l'infaillibilité de la raison en quelques points. Jusqu'où s'étend cette infaillibilité, et, si elle n'est pas générale, quel moyen avons-nous de nous assurer que nous ne sortons pas de son domaine? c'est ce que je n'entreprendrai point de définir : ma tâche ne va point jusque-là, et, d'ailleurs, la chose est impossible. Celui qui marquerait bien les bornes de l'infaillibilité individuelle, assurerait à l'individu une infaillibilité générale et l'affranchirait de l'erreur; ce serait l'*infaillibilité conditionnelle* de M. Gerbet, qui se résout nécessairement dans une *infaillibilité absolue*. Personne n'a jamais prétendu donner les *conditions* de cette infaillibilité, et, si quelqu'un l'a essayé, il n'y a point été conduit

par les principes du cartésianisme. C'est donc à pure perte que M. Gerbet fait valoir cette difficulté qui n'atteint point ce système, ou du moins ne lui est pas plus particulière qu'à la doctrine d'autorité. Il en est de même de celle qu'il tire de la contradiction des raisons individuelles; il y a des verités et en grand nombre où cette contradiction n'a jamais eu lieu, et où elle n'aura jamais lieu; cela suffit pour que l'objection porte à faux; nous convenons sans peine que cette contradiction existe; mais c'est hors du domaine de cette infaillibilité individuelle sans laquelle toute certitude est impossible.

Au reste, pour conserver la certitude dans le système de l'infaillibilité individuelle, il n'est pas nécessaire de déterminer tous les points qui lui appartiennent; il suffit d'en connaître quelques-uns qui, sans aucun doute, ne lui sont pas étrangers. Or, la chose est facile aux yeux de ceux qui admettent quelque certitude; on prouvera toujours sans peine que la certitude n'est possible que dans ce système. Nous ne pouvons marquer le terme de la divisibilité de la matière, et cependant nous assurons, sans crainte de nous tromper, qu'elle n'est pas divisible à l'infini; de même, quoique nous ne puissions assigner les bornes de la puissance humaine, nous pouvons dire de certaines choses qu'elles la sur-

passent. Nous avons une raison semblable de soumettre certains points à l'infaillibilité individuelle, quoique son étendue soit indéfinie à nos yeux.

Mais qui jugera du pouvoir de la raison? La raison même. Elle appellera quelquefois des secours du dehors, des critérium étrangers, l'autorité, par exemple, pour constater la présence de la véritable évidence; mais, outre que ces signes de vérité ne peuvent être généraux, ils sont eux-mêmes soumis à son jugement, et n'ont de force que par ce jugement. Mais, me dira-t-on, c'est prouver la raison par la raison. Je réponds d'abord que je ne sache pas qu'on puisse prouver quoi que ce soit autrement que par la raison, et en second lieu, que les raisons que je viens de donner tout irréfragables qu'elles sont, ne sont pas tant des preuves directes, que des explications par lesquelles je montre à des adversaires qui admettent une certitude en philosophie et en théologie, que cette double certitude ne peut exister sans une raison infaillible.

« La raison, disaient les journalistes de Tré-
« voux [1], rendant compte d'un ouvrage favorable
« en quelques points au pyrrhonisme, la raison
« est-elle suspecte dans sa propre cause? Et par

[1] Journal de Trévoux, 1725.

« quel agent veut-il (l'auteur) que la raison se « sente et se connaisse elle-même? Les per- « sonnes sensées ne seront-elles croyables, si les « insensés ne leur applaudissent? Faudra-t-il « qu'un homme qui ne sait point de géométrie « souscrive à la démonstration d'un géomètre « pour qu'elle passe? Ira-t-on aux Petites-Mai- « sons demander la ratification d'un arrêt, d'un « édit, d'un traité de paix conclu par des per- « sonnes sages? *Faudra-t-il que l'œil d'autrui « avertisse mon œil qu'il voit le jour?* Et Dieu « même recourra-t-il à un autre Dieu pour s'as- « surer de sa propre divinité? »

Si ce que nous venons de dire ne suffisait pas encore à nos adversaires, nous leur demanderions comment ils prouvent eux-mêmes leur doctrine d'autorité; ils la prouvent, ou par elle-même, et en ce cas nous retournons contre eux leur propre objection, ou par la raison, et dès-lors ils en proclament l'infaillibilité. Et, en effet, la plus belle preuve de cette infaillibilité est dans les efforts qu'ils font pour établir leur doctrine d'autorité. Plus ils travaillent à me convaincre, plus ils témoignent que la certitude ne peut exister que par la conviction; or, la conviction suppose le jugement des preuves; et, par conséquent, une juridiction incontestable, un tribunal qu'on reconnait alors qu'on essaie de le renver-

ser. C'est ce que remarque expressément Fénélon.

« Notre raison, dit-il, ne consistant que dans « nos idées claires, nous ne pouvons que les con- « sulter attentivement pour conclure qu'une pro- « position est vraie ou fausse.... Vous ne jugez « jamais d'aucune d'elles ; mais c'est par elles que « vous jugez, et elles sont la règle immuable de « tous vos jugemens. Vous ne vous trompez qu'en « ne les consultant pas avec assez d'exactitude. « Si vous n'affirmiez que ce qu'elles présentent, « si vous ne rejetiez que ce qu'elles excluent avec « clarté, vous ne tomberiez jamais dans la moin- « dre erreur, vous suspendriez votre jugement dès « que l'idée que vous consulteriez ne vous pa- « raîtrait pas assez claire, et vous ne vous rendriez « jamais qu'à une clarté invincible. *Ceux qui « rejettent spéculativement cette règle, ne s'en- « tendent pas eux-mêmes, et suivent sans cesse, « par nécessité, dans la pratique, ce qu'ils re- « jettent dans la spéculation.* » (*Œuvres de Fénélon*, lettre au duc d'Orléans.)

§ II.

Le cartésianisme, enseignant que la raison individuelle est infaillible, ne rejette pas l'autorité générale.

Nous avons, je crois, réduit à sa juste valeur l'accusation intentée par M. Gerbet, au cartésia-

nisme, d'enseigner l'infaillibilité de la raison, et nous avons montré tout à la fois et que cette doctrine est la seule qui puisse donner une base à un système quelconque de certitude, et qu'elle est commune à toutes les philosophies, celle des sceptiques exceptée. Il me reste à venger l'école de Descartes du second reproche qu'on lui fait de rejeter l'autorité générale, et d'enseigner qu'un seul homme est plus infaillible que tous les autres ensemble [1].

J'avoue que je ne puis découvrir quel est le point du cartésianisme qui a pu donner lieu aux partisans de la doctrine du sens commun de prétendre que la philosophie cartésienne est opposée à l'autorité générale, et qu'on ne peut défendre l'une qu'en renversant l'autre. Ce tort, s'il était réel, serait si grave, cette prétention serait si révoltante, qu'on devrait d'abord s'étonner que jusqu'à M. de La Mennais personne n'en eût parlé, et qu'une objection, tout à la fois si saillante et si irrésistible, eût échappé à tous les philosophes et théologiens qui ont examiné et combattu le cartésianisme. Il n'est pas moins étonnant que

[1] « Il (le cartésien) aurait donc dû se dire à lui-même : La raison « humaine peut se tromper, et même elle se trompe de fait sur plusieurs points ; en conséquence je dois trouver la certitude dans « ma propre raison, qui n'est cependant qu'une partie de la raison « humaine. » Page 129.

M. de La Mennais et ses disciples se soient contentés de proposer une difficulté aussi nouvelle sans en établir nulle part la justesse.

Ils devaient cependant commencer par là, s'ils ne voulaient être accusés eux-mêmes de combattre une chimère. Je ne trouve rien dans les ouvrages de Descartes qui y donne lieu; ni les principes qu'il établit, ni les conséquences naturelles qui en découlent, ne l'autorisent. « Je n'ai jamais fait grand cas, c'est Descartes « qui parle [1], des productions de mon esprit, et, « tant que la méthode que je me suis faite à « mon usage ne m'a pas paru avoir d'autre avan- « tage que celui de pouvoir éclaircir, d'une ma- « nière satisfaisante, les doutes que j'avais sur « diverses sciences spéculatives, je ne me suis « pas cru obligé d'en rien communiquer au pu-

[1] Nunquàm ea magni feci, quæ ab ingenio meo proficiscebantur, et quandiù nullos alios ex eâ quâ utor methodo fructus percepi, nisi quòd mihi in quibusdam dubiis satisfeci ad scientias speculativas pertinentibus..... non putavi me quicquam eâ de re scribere teneri. Nam quod ad mores attinet, unusquisque adeò suo sensu abundat, ut tot possent inveniri reformatores quot capita, si aliis liceret, præterquàm iis quos deus supremos suorum populorum rectores constituit, aut quos satis magnâ gratiâ et zeli mensurâ donavit, sicuti prophetæ sunt, aliquid in eo immutandum suscipere. Et licet speculationes meæ mihi arriderent, credidi tamen alios habere suas. Sed statim atque notiones aliquas generales physicam spectantes mihi comparavi, credidi me eas occultas detinere non posse. Dissertatio de methodo. Page 52.

« blic. Quant à ce qui regarde les mœurs, cha-
« cun abonde tellement dans son sens, qu'il se
« trouverait bientôt autant de réformateurs que
« de têtes, si le droit n'en était réservé à ceux
« que Dieu a établis pour gouverner ses peuples,
« ou à d'autres hommes doués, comme les pro-
« phètes, d'une assez grande grâce, et d'un zèle
« assez ardent pour cette œuvre. Quoique mes
« pensées fussent fort de mon goût, j'ai cru cepen-
« dant que les autres avaient aussi les leurs dont
« ils n'étaient pas moins contens. Mais, aussitôt
« que j'ai eu recueilli quelques connaissances
« générales sur la physique, j'ai cru de mon
« devoir de ne pas les tenir secrètes. » Est-ce là le langage d'un homme qui prétend au despotisme des intelligences, et qui veut soumettre à sa raison celle de tous ses semblables? Non, sans doute. Le respect que Descartes a toujours montré pour tout ce qui tient à la foi et à l'autorité que Dieu a établie, la déférence même dont il fait ici profession pour les opinions d'autrui, la grande différence qu'il établit entre ses recherches physiques, basées sur l'expérience pour la plupart et ayant besoin de l'expérience, et ses opinions philosophiques ou morales dont la seule raison est le garant; enfin ses plaintes si souvent répétées de la faiblesse de la raison humaine, ne permettent pas de lui attribuer un sentiment aussi

extravagant. Il s'en défend d'ailleurs lui-même d'une manière formelle, et déclare qu'il sait bien que plusieurs yeux voient mieux qu'un seul. *Plures oculi plus vident uno* [1].

D'où vient donc que sa philosophie nous est présentée comme contraire à l'autorité générale? Écoutons M. Gerbet qui semble nous l'indiquer : « D'après le principe fondamental du système que « nous combattons, dit-il [2], chaque individu au« rait dû commencer par supposer que la raison « générale pouvait tomber dans l'erreur, et même « il aurait dû reconnaître, suivant les cartésiens, « qu'elle errait effectivement sur la base même « de la religion, sur la notion propre de la Divi« nité. » C'est donc en vertu du principe fondamental de son système que le cartésien suppose que la raison peut tomber dans l'erreur. Or, quel est le principe fondamental du cartésianisme ? D'après ce que nous lisons ailleurs, c'est ou le doute méthodique ou l'infaillibilité individuelle. Voyons si ces deux choses ou l'une d'elles se prêtent aux conséquences qu'on veut en tirer.

Est-ce le doute méthodique? mais ce doute n'est qu'une abstraction ; ce n'est qu'une supposition momentanée; or, il y a loin de celui qui suppose à celui qui rejette. Le doute de Descartes n'est

[1] Dissertatio de methodo. Page 58.

[2] Page 128.

que l'isolement d'un esprit qui se sépare de toutes ses croyances, pour se les représenter une à une, et en chercher la raison et la preuve ; or, cet examen peut tomber non-seulement sur des choses fausses, mais sur d'autres qui ne sont que douteuses, sur celles mêmes qui sont certaines et incontestables. On ne nie donc pas une vérité quelle qu'elle soit, par cela même qu'on la soumet à un doute, à une abstraction, à une supposition qui peut subsister avec l'évidence même. Ajoutez à cela que le cartésien ne suppose pas sa propre raison infaillible, en même temps qu'il doute de la raison générale ; il n'établit point de comparaison entre elles ; elles sont l'une et l'autre soumises au même examen, et en sortent, chacune à son tour, pourvues de leurs titres bien reconnus ; et, si plus tard un nouvel examen succède au premier, il aura pour objet non plus la certitude et l'infaillibilité de la raison générale, mais le fait même de son témoignage et la nature des objets sur lesquels il est recevable. On ne peut donc pas conclure du doute méthodique que le cartésien repousse l'autorité et lui préfère sa raison, mais seulement qu'il cherche à se prouver l'infaillibilité de cette même autorité, et, dans tous les cas, à en constater le témoignage et à le vérifier.

Les adversaires du cartésianisme ne peuvent

pas davantage s'appuyer du principe de l'infaillibilité individuelle pour l'accuser d'isoler l'homme de la société. Le contraire même en résulte évidemment; car la raison proclamée infaillible dans l'individu ne change pas de nature et ne perd pas ce privilége, lorsque l'individu s'associe à d'autres individus : l'infaillibilité individuelle établit donc l'infaillibilité générale par un même principe. Non-seulement elle en donne la preuve la plus directe, mais encore elle fournit le seul moyen de l'appliquer. En effet, que servirait une autorité infaillible, si l'on ne pouvait jamais en faire une infaillible application, et qui ne voit qu'une telle application n'est possible que par l'infaillibilité individuelle?

L'objection que nous combattons ici n'aurait quelque chose de spécieux, qu'autant que le cartésianisme attribuerait à l'individu une infaillibilité générale, ou au moins une infaillibilité partielle dont les bornes seraient déterminées. Mais il n'en est pas ainsi : en même temps que l'évidence est proclamée comme le premier principe de certitude, il nous apprend qu'il est une fausse évidence difficile quelquefois à distinguer de la vraie. Ainsi, avec le sentiment de sa faiblesse, la raison sent s'élever celui de ses besoins. Souveraine dégradée, elle n'a pas plus tôt pris possession de son empire, empire tout-à-fait incontes-

table, qu'elle voit les étroites limites non de ses droits, mais de sa force et de son pouvoir. Elle appelle donc des forces étrangères; elle demande du secours à tout ce qui l'entoure : mais ces divers auxiliaires sont toujours à ses ordres; elle en dirige la force et en juge les services.

Concluons que l'infaillibilité générale résulte nécessairement du principe de l'infaillibilité individuelle, et que la première même n'est applicable que par la seconde. Le cartésien n'est donc pas isolé de la société, et dès maintenant il est bien clair que j'ai encore un nouveau motif d'écarter toutes les digressions de M. Gerbet sur la tradition; elles sont évidemment superflues dès que le cartésien est à portée de profiter du témoignage de ses semblables aussi bien que les partisans de la doctrine d'autorité.

CHAPITRE IX.

De la doctrine du sens commun.

Accordez ensemble, et soumettez, si vous le pouvez, à une définition commune, ces mots, *sens commun*, *témoignage des hommes*, *tradition*, *raison générale*, *autorité du genre humain*, et vous aurez une idée de la nouvelle philosophie du *sens commun*. La chose sans doute ne paraîtra pas facile; or, il est plus difficile encore de l'expliquer que de la nommer, et ses principes sont aussi disparates que ses titres.

Ce qu'on y voit de plus clair, c'est qu'elle prétend réduire les connaissances humaines à des faits, non pas même reconnus par l'individu, mais attestés par la société; au-delà, c'est-à-dire lorsqu'au lieu de *connaître*, nous voulons *raisonner*, la certitude nous abandonne : aussi les partisans de cette nouvelle doctrine distinguent-ils avec un grand soin la *raison*, *ou faculté de connaître la vérité*, *la perception et l'intelligence du raisonnement*, *qui n'est qu'une opération par laquelle nous combinons des vérités connues* [1]; (et l'un des grands reproches qu'ils font à la philosophie de

[1] Page 45.

Descartes, c'est[1] *de supposer que l'homme ne peut croire raisonnablement, que lorsqu'il est capable de vérifier, par voie de raisonnement, la certitude de ses croyances.*

Ainsi, s'il faut les en croire, nous ne pouvons que *connaître* et non *raisonner* avec certitude; à ce premier aperçu, la philosophie du *sens commun* s'offre à nous sous des rapports frappans avec une autre philosophie nouvelle aussi, mais qui n'est pas celle du christianisme, je veux parler de la *philosophie expérimentale*, en grande vogue de nos jours, et que ses partisans voudraient faire remonter jusqu'à Bâcon, mais dont Locke est le véritable père, développée depuis sous diverses formes par Barklay, en Irlande; les docteurs Reid et Dugald Stewart à la tête de l'école écossaise; Condillac en France, et quelques autres philosophes de nos jours. Substituez l'*expérience* à la *tradition*, l'*observation interne* au *sens commun*, les *phénomènes de la conscience* aux *vérités invincibles*, et vous trouverez que l'école de Locke est d'accord dans le fond avec celle de M. de La Mennais. L'une et l'autre repoussent également la *théorie des idées* de Descartes; et de même que la première se divise en deux sectes, des idéalistes et des matérialistes; déjà les disciples de la seconde repro-

[1] Page 45.

duisent, comme nous le verrons plus tard, dans leur zèle anticartésien, les objections de Barklay sur les idées, et, bornant à la seule tradition la certitude des discussions philosophiques, semblent se méfier du raisonnement même sur l'existence d'une substance spirituelle, et, en effet, détruisant toute certitude, sont également incapables de prouver les esprits et la matière.

Au reste, si nous poursuivions la comparaison de ces deux philosophies, et que, de leurs principes, nous en vinssions à leurs conséquences, il serait facile de montrer que la philosophie expérimentale est moins dangereuse encore que celle du *sens commun*, et que le moindre défaut de l'une et de l'autre est de trop resserrer le domaine de la véritable philosophie, et de donner aux opérations de notre esprit les bornes mêmes des choses sensibles et de la matière [1]. Dugald Stewart fait, au sujet du sens commun, une observation très-juste et qu'il aurait dû s'appliquer à lui-même. « Quelques écrivains plus récens, dit-« il [2], qui ont entrepris de soutenir leur (les « vérités intuitives) autorité, leur ont donné le « nom de *principes du sens commun*. Les conclu-

[1] Il y a plus d'exactitude à dire que ces deux philosophies bornent les opérations de notre esprit aux *existences*, et en excluent les *essences*.

[2] *Esquisses de philosophie morale*, par Dugald Stewart, traduites par Jouffroy.

« sions de ces écrivains sont aussi solides qu'im-
« portantes; mais le vague de l'expression *sens*
« *commun*, qu'ils ont employée dans cette con-
« troverse, et qui est prise ordinairement dans
« une acception très-différente, a permis à leurs
« adversaires de représenter sous de fausses cou-
« leurs la doctrine en question, et de la peindre
« comme une tentative hardie, faite pour placer
« les préjugés populaires à l'abri de l'examen,
« et soumettre les décisions de la science au ju-
« gement de la multitude. » Pour rendre parfaitement exacte cette critique du sens commun, il suffit de dire qu'il ne s'agit pas seulement ici d'une expression plus ou moins heureuse, mais que le fond même de cette doctrine mène à ces conséquences blâmables.

Après ces réflexions générales sur la doctrine d'autorité, telle qu'elle se présente d'elle-même, cherchons ce qu'elle est dans les mains de M. Gerbet, et voyons s'il est plus heureux dans l'exposé de son propre sentiment que dans celui de la théorie de la foi et du cartésianisme. Il annonce, dès le commencement de son livre, que, dans ces derniers temps, la doctrine d'autorité a été *réduite à sa dernière expression*. Nous pouvons donc espérer de trouver dans son livre la clarté de cette *dernière expression*. Nous avons déjà remarqué qu'il en parle en plusieurs endroits

sous des noms très-différens : c'est le *sens commun*, *l'autorité générale*, *la raison générale*, *le témoignage des hommes*, *la tradition*. Nous voudrions bien savoir, parmi toutes ces *expressions*, quelle est la *dernière*. En attendant, et sans nous arrêter aux mots, nous allons discuter la doctrine elle-même. C'est à la page 66 que M. Gerbet nous paraît avoir fait sa profession de foi ; nous allons la transcrire, comme une pièce historique et curieuse : « Remarquons que le ca-« ractère essentiel du principe de foi est que « son infaillibilité ne dépende d'aucun raison-« nement individuel; autrement la foi infaillible « viendrait toujours se résoudre dans le jugement « d'une raison faillible. Mais l'infaillibilité du « principe de foi ne peut être indépendante de « tout raisonnement individuel, qu'autant qu'il « est lui-même le principe constitutif de la rai-« son dans chaque individu, de telle manière « que chaque individu ne puisse participer à la « raison qu'en croyant à cette infaillibilité. En « effet, si la raison pouvait exister dans chaque « homme indépendamment du principe de foi, « cette raison individuelle préexistante serait « toujours la base de la foi, qui ne pourrait « être certaine qu'en supposant la raison indivi-« duelle infaillible elle-même ; ainsi, on ne peut « concevoir le principe de foi comme indépen-

« dant du raisonnement individuel, qu'autant
« qu'il est nécessaire à l'existence même de la
« raison dans chaque individu ; alors, en effet,
« la raison de chaque homme n'y adhère pas en
« vertu d'une démonstration ; mais elle n'existe
« qu'en y adhérant. Cette question : Quel est le
« principe de foi ? se réduit donc à celle-ci :
« Quel est le principe constitutif de la raison de
« l'homme ? Or, la raison étant faite pour la vé-
« rité, le principe constitutif de la raison dans
« l'homme est celui qui l'établit en la possession
« certaine de la vérité; et, comme tout ce qu'af-
« firme une raison faillible peut être faux, de
« même que tout ce qu'elle nie peut être vrai,
« l'homme ne peut posséder certainement la vé-
« rité, qu'autant qu'il participe à une raison
« qui la renferme nécessairement, à une raison
« infaillible. Maintenant, qu'est-ce que la raison
« dans chaque homme ? Ce terme comprend deux
« choses très-différentes ; premièrement, elle
« est une participation à la raison commune à
« tous les hommes ; sous ce rapport, la raison
« dans chaque homme n'est que cette raison uni-
« verselle individualisée en lui ; secondement,
« la raison dans chaque homme se compose de ju-
« gemens purement individuels ; sous ce rapport,
« elle est essentiellement faillible, puisqu'elle est
« variable dans chaque homme, et souvent con-

« tradictoire dans les divers individus. Si donc « sa raison était également faillible, en tant qu'elle « est une participation à la raison commune, « dès-lors nul moyen de posséder certainement « la vérité, nulle raison, par conséquent. L'in- « faillibilité de cette raison commune est donc le « principe constitutif de la raison dans chaque « homme, ce principe dont l'infaillibilité ne dé- « pend d'aucun raisonnement individuel, puis- « qu'au contraire la raison individuelle dé- « pend de lui, ce qui est, comme nous l'avons « vu, le caractère essentiel du principe de foi; « et comme cette raison commune ne peut être « connue que par voie de témoignage, donc le « principe de foi (nous ne parlons encore que « du principe médiat), ne peut être que le té- « moignage qui manifeste cette raison com- « mune. »

Résumons les oracles métaphysico-théologiques de M. Gerbet. D'après la doctrine d'autorité, il existe donc une *raison commune* à tous les hommes; cette raison s'*individualisant* en chacun, s'appelle la raison *individuelle;* la raison individuelle se compose de *jugemens* purement *individuels*, et, sous ce rapport, elle est *essentiellement faillible;* mais elle est infaillible en tant qu'elle est une *participation* à la raison commune; la raison individuelle a donc un prin-

cipe d'infaillibilité dans la raison commune, et c'est l'*infaillibilité* de cette raison commune qui est le principe constitutif de la raison individuelle.

Arrêtons un instant; j'avoue d'abord que je ne comprends guère une raison commune à tous les hommes, et qui n'existe dans les individus que par participation; cet être nécessairement indivisible, et cependant reçu partiellement par des sujets distincts, a tout l'air d'une chimère qui n'a de réalité que dans le cerveau de M. Gerbet; et s'il persistait à le défendre, on pourrait seulement en conclure qu'il est vraiment des exemples d'individus, où la raison n'existe pas dans son intégrité, mais seulement par *participation*.

Poursuivons. Le second point qui m'embarrasse, c'est l'action distincte ou simultanée de ces deux raisons générale et partielle. La raison générale s'applique-t-elle par des jugemens individuels? non; car elle est infaillible, et les jugemens individuels sont essentiellement faillibles; elle ne peut donc s'exercer que par des jugemens généraux, qui, en leur qualité de généraux, ne sont pas rendus par les individus. Or, je ne comprends guère mieux des jugemens généraux qu'une raison générale. D'autre part, que sert à la raison individuelle l'infaillibilité générale, puisque cette infaillibilité ne peut jamais être transportée dans

les jugemens individuels, toujours et *essentiellement faillibles?*

Mais attendons, la lumière arrivera peut-être; écoutons : M. Gerbet va nous expliquer le principe constitutif de notre raison. Quel est ce principe? c'est une chose telle, que *chaque individu ne peut participer à la raison qu'en croyant à son infaillibilité*. Comprenez-vous? Le principe constitutif de notre raison, c'est ce *dont la raison dépend dans son existence*, ce *qui est nécessaire à l'existence même de la raison*, *ce à quoi la raison n'adhère pas, en vertu d'une démonstration*, puisqu'*elle n'existe qu'en y adhérant*. Cela ne vous suffit pas encore? Voici mieux. Le principe constitutif de la raison de l'homme, c'est *la même chose* que le principe de foi; c'est *celui qui établit l'homme en la possession certaine de la vérité*, c'est l'*infaillibilité de la raison commune;* et comme cette raison *commune* ne peut être connue que par voie de témoignage, le principe de notre raison comme de la foi est *le témoignage qui manifeste cette raison commune.*

Une question se présente d'abord très-naturellement. Y a-t-il identité dans ces diverses expositions du principe constitutif de notre raison? M. Gerbet nous dit qu'il ne diffère pas du principe de foi; or, d'après ce qu'il nous a lui-même appris plus haut, le principe de foi est le

témoignage de Dieu médiat ou immédiat; il faut donc conclure que notre raison a son principe constitutif non dans la raison de Dieu, mais dans sa parole immédiate ou transmise, et que cette parole est *nécessaire à l'existence même de la raison*. Première chose un peu inconcevable. Voici qui ne l'est guère moins. Après avoir affirmé que le principe constitutif de notre raison ne diffère pas du principe de foi, M. Gerbet veut que ce soit l'infaillibilité de la raison commune; l'infaillibilité de la raison est-elle la même chose que la parole de Dieu? S'il en est ainsi, voilà la raison humaine identifiée avec la révélation à la façon des déistes; sinon, voilà deux principes constitutifs différens. Mais encore cette infaillibilité de la raison commune doit-elle être confondue avec le témoignage qui la manifeste? Non, sans doute; encore donc un troisième principe constitutif de notre raison.

Nous n'avons pas encore épuisé toutes les absurdités de cette page féconde. Le sens commun est-il étranger à l'individu? Oui, puisqu'il ne le possède que *par participation*, et que cette raison commune ne peut être connue que par la voie d'un témoignage qui lui est nécessairement étranger. Mais comment concevoir, placé hors de l'individu, le principe constitutif de la raison individuelle? Et ce qui est plus inexpli-

cable encore, comment un témoignage peut-il être principe constitutif? Comment la nature de la foi peut-elle résider dans un fait?

Reprenons plus haut. Si le principe de foi doit être *indépendant de tout raisonnement individuel,* ou ce principe n'est pas reçu dans l'individu par une opération de l'esprit, ou cette opération est forcée; donc la foi ou n'est pas personnelle ou n'est pas libre. D'ailleurs, la raison ne peut *exister sans adhérer* au principe de foi; donc, sans la foi point de raison; donc aussi la foi ne peut pas être appelée surnaturelle, puisque la raison n'est établie que dans ses fonctions naturelles par la foi.

Ailleurs nous voyons que les jugemens individuels sont *essentiellement faillibles;* donc point de certitude dans la raison. Voilà le scepticisme. Mais voici le remède, c'est-à-dire le contraire, et de quoi vous démontrer que la même raison qui est essentiellement faillible est essentiellement infaillible. En effet, la raison de l'homme a un principe constitutif *qui l'établit dans la possession certaine de la vérité;* or, la raison ne pouvant pas plus exister sans son principe constitutif que ce principe constitutif sans la vérité, il en résulte évidemment que la raison est essentiellement et toujours établie dans la possession certaine de la vérité, qu'elle est, par sa nature, infaillible.

Ce que nous venons de rapporter appartient au moins autant à la science des logogryphes qu'à la métaphysique, et il semble difficile de rassembler en une même page plus de choses inintelligibles ou évidemment absurdes. Voyons si M. Gerbet se connaît mieux en logique qu'en métaphysique.

A la page 84, il est aux prises avec un syllogisme : c'est, selon lui, la seule objection un peu sérieuse qu'on puisse faire à la doctrine d'autorité ; après beaucoup de subterfuges et de détours plus ou moins adroits, après avoir essayé de prouver que l'objection faite contre son système n'est autre chose que celle des protestans contre l'Église, des déistes contre la révélation, des sceptiques contre la certitude ; après des efforts assez inutiles pour faire cause commune avec la religion et la saine philosophie, il en vient au point décisif, et se propose la difficulté à résoudre. La voici telle qu'il la présente : *L'homme ne peut posséder la certitude, qu'autant qu'il connaît avec certitude la raison générale ou le sens commun ; or, il ne peut le connaître que par le moyen de sa raison individuelle, faillible, et par conséquent sans certitude. Donc, etc.* D'abord il y aurait plus de franchise dans la manière de M. Gerbet, s'il ne jouait pas misérablement sur l'ambiguité de cette expression *connaître avec cer-*

titude, qui n'a pas le même sens dans la majeure et dans la mineure. Mais passons encore cela. « Le principe de certitude étant le sens commun, « dit-il, suivant la doctrine contre laquelle on « argumente, la majeure de ce syllogisme revient « à cette proposition : l'homme ne peut posséder « la certitude, qu'autant qu'il connaît avec cer- « titude le principe de certitude.... Ainsi, pour « répondre à cette objection, il suffit de *nier* la « supposition sur laquelle elle est fondée. » M. Gerbet *nie* donc cette majeure; or, cette majeure qu'il *nie*, est le principe même qu'il établit page 81, en ces termes : « Une condition essen- « tielle de la vraie théorie est que *la connaissance « du principe de certitude par chaque individu soit « un fait incontestable.* » Il n'est personne qui ne voie la parfaite identité de cette proposition et de celle-ci : « *L'homme ne peut posséder la cer- « titude qu'autant qu'il connaît avec certitude la « raison générale ou le sens commun.* » Il n'y a qu'une différence, c'est que la première est plus claire que la seconde. Comment se fait-il donc qu'il *nie* à la page 84 ce qu'il *affirme* et ce qu'il établit en principe à la page 81 ? Ce n'était pas la peine de *dix pages* consacrées à la réfutation de cette seule objection, pour arriver à une contradiction si palpable, et la laisser subsister tout entière.

Nous avions promis, en commençant, de mon-

trer que dans le livre de M. Gerbet il n'y avait pour toute *science* qu'une ignorance et une confusion étonnantes des plus simples principes de la philosophie; notre promesse est, je crois, abondamment remplie grâce aux citations que nous venons de faire; nous avons de même annoncé que M. Gerbet ne savait pas mieux exposer son propre sentiment que celui des autres; on vient d'en voir la preuve.

Après avoir exposé et discuté l'exposé de la doctrine d'autorité, nous aurions à examiner les preuves qui l'établissent. Mais il n'en existe nulle part, et tout, chez M. Gerbet, se passe en objections. Tous ses raisonnemens se réduisent à ceci: *Le cartésianisme répugne à la foi, donc il faut admettre la doctrine d'autorité.* Il croit avoir assez fait pour son système, s'il renverse celui de Descartes; et, en effet, il dit quelque part [1] que la doctrine d'autorité suppose nécessairement la faillibilité de la raison individuelle, et *qu'elle n'est nécessaire que parce que la raison individuelle est faillible.* Mais le système de Descartes pourrait être mauvais, et celui de M. de La Mennais être pis encore; d'ailleurs nous avons renversé la seule ressource qui, de l'aveu de M. Gerbet, reste à sa doctrine. Nous allons passer à l'examen de ses autres objections.

[1] Page 76.

CHAPITRE X.

Nous réduirons à quatre principales les objections par lesquelles M. Gerbet attaque le cartésianisme dans ses rapports avec la foi. Elles sont, au reste, si peu sérieuses, qu'il suffira le plus souvent d'en simplifier l'énoncé pour laisser apercevoir combien elles sont frivoles et loin d'atteindre ce système. Toutes les absurdités que lui fournit une imagination féconde en chimères, toutes les erreurs des déistes, des protestans, des athées, sont accueillies par lui et attaquées, sans autre examen, comme des conséquences du cartésianisme; il ne voit partout que le cartésianisme, à peu près de même qu'un héros célèbre voyait partout, et même dans un moulin à vent, des armées et des géans à combattre. Ainsi, M. Benjamin Constant [1] a eu le malheur de se présenter à lui, et tout innocent qu'il était, quoiqu'il eût eu grand soin de soutenir la faillibilité générale de la raison humaine, c'est-à-dire le contraire de la doctrine reprochée par M. Gerbet au cartésianisme, cependant il a été réputé cartésien,

[1] Page 47.

et le cartésianisme lui-même accusé de ses erreurs.

M. Gerbet s'y prend d'une manière semblable, lorsqu'il veut prouver que le cartésianisme place le principe de foi dans la raison de l'individu. Le cartésien, dit-il, doit se démontrer [1] un certain nombre de vérités antérieures à l'autorité de l'Église ; donc « *le système cartésien* [2] *consiste* « *précisément à soutenir que relativement aux* « *vérités logiquement antérieures à l'autorité de* « *l'Église, il n'existe, hors de chaque homme,* « *aucun témoignage nécessairement infaillible,* « *qui puisse les certifier, et que chaque homme ne* « *peut en acquérir la certitude que par le moyen* « *de sa raison individuelle.* » Accordez à M. Gerbet cette proposition, et aussitôt il vous montrera *sans peine* que des vérités connues *par la seule raison* manquent évidemment [3], pour principe de foi, du témoignage de Dieu, à moins qu'on ne suppose, avec les déistes, que la raison de chaque homme est une révélation perpétuelle ; il vous montrera de même que là où il n'y a pas de témoignage divin, il ne peut y avoir de *tradition infaillible* qui le manifeste ; il vous montrera enfin que le principe de foi des cartésiens

[1] Page 37.

[2] Voyez les pages 34 et 35.

[3] Voyez les pages 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46.

est dépourvu d'unité, d'universalité, de perpétuité : mais niez que le cartésianisme *consiste précisément* à soutenir que l'homme ne peut connaître que par témoignage les vérités antérieures a l'autorité de l'Église, et tout cet échafaudage de conséquences absurdes manquera de base.

Sans doute le cartésianisme, dans l'ordre logique qu'il assigne à nos connaissances, nous présente certaines vérités de la religion comme logiquement antérieures à l'autorité de l'Église; cet ordre est incontestable. En effet, il est évident que l'autorité de l'Église suppose l'institution divine, et qu'une institution divine suppose un Dieu. Dieu donc est la première des vérités religieuses et la source de toute autorité dans la foi. Si donc nous voulons analyser nos croyances et les soumettre à la méthode naturelle de tout esprit droit, nous reconnaîtrons que Dieu précède l'Église, non-seulement, comme disent les philosophes, d'une priorité de temps, mais encore d'une priorité de raison, ou, en d'autres termes, que l'Église se démontre par Dieu, et que Dieu lui-même, ne pouvant être démontré par l'Église, est indépendant de l'Église dans les preuves et la démonstration de son existence.

Mais de ce que Dieu précède l'Église dans l'ordre de la démonstration, s'ensuit-il que *chaque homme* ne puisse en acquérir la connaissance que

par sa raison individuelle? s'ensuit-il que le cartésianisme, qui soutient la priorité rationnelle de Dieu, nie l'existence d'un témoignage infaillible qui nous la révèle? non, sans doute. Les cartésiens soutiennent, avec saint Thomas que nous avons cité plus haut, que la religion et l'existence même de Dieu sont susceptibles de démonstration; mais, avouant avec ce saint docteur que ce moyen de connaître Dieu n'est point à la portée d'un grand nombre d'hommes, et qu'il demanderait des autres de grands efforts et un long temps, ils reconnaissent que Dieu a voulu aider notre raisonnement de sa parole, qu'il a joint le témoignage à la démonstration, et nous a ainsi donné, pour arriver à lui, la double voie de la raison et de la révélation.

Quand donc les cartésiens parlent de la nécessité de démontrer les vérités logiquement antérieures à l'autorité de l'Église, ils entendent, si je puis parler ainsi, le droit et non le fait, l'ordre de nos connaissances et non celui de la Providence; ces deux ordres ne sont pas contraires; le second suppose le premier. Ces observations suffiront pour montrer la grossièreté de cette objection de M. Gerbet: *Les cartésiens sont obligés de se démontrer les vérités logiquement antérieures à l'autorité de l'Église, donc ils ne les reconnaissent que par démonstration; donc*

ils nient tout témoignage par rapport à elles.

Pour réfuter la solution que nous venons d'en donner, il faudrait : 1° *Nier l'ordre de démonstration* établi par le cartésianisme; mais M. Gerbet le reconnaît lui-même [1] : « Comment l'Église a-t-« elle cru ? elle a cru, parce qu'elle a entendu, à « l'origine, le témoignage du Sauveur. Com-« ment le genre humain a-t-il cru ? parce qu'il a « entendu, au commencement, le témoignage de Dieu. » 2° *Prouver* que cette *démonstrabilité* exclut la tradition. Mais saint Thomas s'y oppose, et enseigne formellement que Dieu nous a révélé des choses susceptibles de démonstration. [2] « Pour rendre la connaissance de Dieu plus « forte et plus inébranlable parmi les hommes, « il a été nécessaire de leur proposer, par la foi, « non-seulement des choses placées au-dessus de « leurs lumières naturelles, mais encore d'autres « qu'ils pourraient atteindre avec leur raison. » L'existence de Dieu est mise, par le saint docteur, au nombre de ces dernières. Parmi les raisons qu'il donne de cette conduite de la Providence, se trouve celle-ci [3] : « Que la *science à laquelle*

[1] Page 75.

[2] Ut citiùs, firmiùs Dei notitiam homines assequerentur, necessarium fecit homini non solùm, suscipere per fidem ea quæ supra rationem naturalem sunt, sed et ea quæ naturali lumine investigari possunt.

[3] Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse, et alia hujus

« *il appartient de prouver* l'existence de Dieu et « d'autres vérités qui s'y rapportent, est la der- « nière qu'on propose à l'étude des hommes, et « en suppose plusieurs autres. » Par où on voit bien que saint Thomas reconnaît une science *à laquelle il appartient de prouver* les vérités antérieures à l'autorité de l'Église, et cependant n'en exclut pas la révélation.

De ce que nous venons de dire, il résulte que la démonstrabilité des vérités logiquement antérieures à l'autorité de l'Église ne place pas le principe de foi pour ces vérités dans la raison de l'homme; elles nous sont connues ou peuvent nous être connues par la double voie de la raison et de la foi. Sous le premier rapport, elles n'appartiennent à la foi que comme des préliminaires nécessaires, selon l'expression de saint Thomas; mais lorsqu'à cette première connaissance se joint la révélation divine, ces vérités reçoivent le même principe de foi que toutes les autres, et elles sont du nombre de celles où, comme le dit encore saint Thomas, la *science* et la *foi* se réunissent pour nous instruire sous divers rapports, *non sub eodem*.

Avant de passer ailleurs, il est à propos de

modi de Deo, ultimò hominibus addiscenda proponitur, præsuppositis multis aliis scientiis.

Secunda secundæ quæst. II, art. IV.

faire remarquer encore une *petite erreur* de M. Gerbet; *petite*, si on la compare à tant d'autres déjà signalées, mais cependant assez grave pour l'auteur d'un des plus *savans* ouvrages de *polémique*, et qui précisément intéresse sa *science polémique*. Elle a d'ailleurs rapport au sujet que nous venons de traiter, aux preuves philosophiques de l'existence de Dieu. Il s'agit d'un jugement de Leibnitz sur une de celles que Descartes en avait données [1]. « Pour ne citer ici, dit-il, « qu'un exemple qui appartient spécialement au « cartésianisme, *ne sait-on pas* que la preuve de « l'existence de Dieu par l'idée même de Dieu, « telle qu'elle a été présentée dans les écrits de « ce philosophe, lui a paru, ainsi qu'à plusieurs « esprits excellens, d'une telle évidence, que « rien ne la surpassait en clarté, tandis que d'au- « tres esprits excellens, Leibnitz à leur tête, « n'y ont vu de clair qu'un sophisme? et comme « cette preuve, dans le système de Descartes, est « la base de toutes les autres, il s'ensuit qu'en se « tenant au raisonnement individuel, Descartes « aurait dû croire en Dieu en vertu d'un principe « d'après lequel Leibnitz aurait dû être athée. » Comme M. Gerbet a dû triompher, après une telle découverte, de cette maudite évidence! Il n'y a qu'un petit inconvénient, c'est que M. Gerbet

[1] Page 43.

ou a voulu nous tromper, ou s'est trompé grossièrement lui-même; et que le clair sophisme *vu* par Leibnitz n'a été *vu* que par lui. Écoutons Leibnitz nous rendant compte de ce qu'il a *vu* [1]. « J'ai déjà dit ailleurs mon sentiment sur « la démonstration de l'existence de Dieu de saint « Anselme, renouvelée par Descartes, dont la « substance est que ce qui renferme dans son idée « toutes les perfections, ou le plus grand de tous « les êtres possibles, comprend aussi l'existence « dans son essence, puisque l'existence est du « nombre des perfections, et qu'autrement quel- « que chose pourrait être ajoutée à ce qui est « parfait. Je tiens le milieu entre ceux qui pren- « nent ce raisonnement pour un sophisme, et « entre l'opinion du R. P. Lami, expliquée ici, « qui le prend pour une démonstration achevée. « J'accorde donc que c'est une démonstration, « mais imparfaite, qui demande ou suppose une « vérité, qui mérite d'être encore démontrée.... « Cependant on peut dire que cette démonstra- « tion ne laisse pas d'être considérable, et, pour « ainsi dire, présomptive. » Il y a quelque différence entre le sentiment de Leibnitz exposé par lui-même, et celui que lui prête M. Gerbet; il y a loin d'un sophisme à une *démonstration considérable et présomptive*, imparfaite à la vérité,

[1] OEuvres de Leibnitz.

selon Leibnitz, mais facile, selon Leibnitz encore, à compléter, et complétée par lui-même au même endroit, et qui, de son aveu, n'a besoin que d'un antécédent pour être une *démonstration géométrique à priori.* Leibnitz traitait avec plus de respect Descartes, parce qu'il était capable d'apprécier son génie et ses travaux ; surtout il comprenait mieux que M. Gerbet, que l'inconsidération et la légèreté, toujours répréhensibles, sont surtout blâmables lorsqu'il s'agit des fondemens mêmes de la religion, de ces preuves sur lesquelles *les esprits les plus excellens* sont accoutumés à se reposer. Ce n'est pas ainsi qu'agissaient les Pères et les docteurs de l'Église. Attentifs à repousser ce que la philosophie de leur temps avait de contraire à la religion, ils appuyaient leurs raisonnemens sur les principes mêmes de cette philosophie. Saint Augustin et les autres Pères suivaient Platon; plus tard, lorsque cette philosophie eut fait place à celle d'Aristote, saint Thomas et ceux de son temps furent péripatéticiens; enfin, lorsque Descartes se fut emparé de l'école, Bossuet et Fénélon s'attachèrent à cette philosophie victorieuse; et ce n'est point sans raison que la chose est ainsi arrivée. Les docteurs de l'Église sentaient qu'il fallait se servir de la philosophie telle qu'elle était, et que, pour raisonner avec les hommes,

il fallait partir des principes de raisonnement adoptés généralement parmi eux. Dieu le permettait ainsi, pour qu'on comprît bien que, quoique sa religion ne change pas avec les changeantes pensées des hommes, elle sera cependant toujours d'accord avec les systèmes les plus plausibles et les plus raisonnables qu'ils pourront inventer. Ils étaient donc moins appliqués à renverser les anciennes preuves de la religion, qu'à les étudier et à en chercher de nouvelles; ils jugeaient qu'il convenait beaucoup mieux à ses défenseurs de profiter, en sa faveur, des systèmes déjà faits, que d'en inventer de nouveaux.

Nous avons montré combien le cartésianisme est éloigné de placer le principe de foi, pour les vérités antérieures à l'autorité de l'Église, dans la raison de l'homme; il n'est pas plus difficile de le venger par rapport aux autres vérités soumises à cette autorité. Mais M. Gerbet paraît convenir [1] que, *pour ces dernières, le principe de foi est l'autorité de l'Église*. Toutefois, en un autre endroit, il fait un raisonnement qui contredit cet aveu, et renferme une absurdité manifeste. « Quelques-uns d'entre les cartésiens, dit-il [2], « consentant à reconnaître qu'il a existé une tra- « dition perpétuelle et universelle de plusieurs

[1] Page 40.
[2] Page 39.

« de ces vérités, protestent néanmoins que la « tradition la plus générale et la plus constante « n'a d'autorité que *moyennant certaines con-* « *ditions* dont ils sont personnellement juges, « et détruisent ainsi de fait la voie de tradition « pour y substituer celle du raisonnement indi- « viduel. » Quelles sont les conditions auxquelles on soumet la tradition ? On n'en demande qu'une, c'est qu'elle ait son principe dans la parole de Dieu ; or, celle-là est indispensable. Si, par l'examen de ce seul point, on *substituait le raisonnement* à la tradition, il faudrait donc recevoir la tradition sans examen ; mais qui ne voit que la foi serait dès-lors aveugle, et que, plusieurs traditions étant mêlées parmi les hommes, si l'on ne les discernait pas, on s'exposerait à confondre les fausses avec la vraie ? Loin donc que cet examen, ce raisonnement détruise la tradition, il la conserve et l'empêche de périr parmi les inventions des hommes. De la nécessité de cet examen résulte une nouvelle preuve de l'infaillibilité de la raison individuelle. C'est assez pour montrer que le cartésianisme, en soumettant à la démonstration les vérités antérieures à la parole de Dieu et à l'autorité de l'Église, et en examinant la tradition de celles qui lui sont postérieures, ne place cependant jamais dans la raison de l'homme le principe de foi.

CHAPITRE XI.

De l'évidence et de la liberté de la foi.

Selon M. Gerbet, l'évidence est doublement contraire à la foi, et il prétend que, si elle intervient non-seulement dans son *objet*, mais même dans son *motif*, la foi perd, dans son *acte*, la liberté et la soumission qui en font l'essence. Déjà nous avons eu occasion de traiter cette double difficulté et d'en indiquer la solution ; nous allons maintenant la développer, et surtout examiner, avec plus de détail, les raisonnemens de M. Gerbet à ce sujet.

Il paraît avoir tant de confiance dans celui qui regarde la soumission de la foi, qu'il le reproduit cinq ou six fois dans son livre ; mais on pense bien que ce qui était absurde à la page 31, l'est encore à la page 54 et même à la page 93 [1]. « Mais lors même, dit-il, que, suivant les principes de la philosophie cartésienne, « la foi pourrait être un acte de la volonté, elle « ne serait pas un acte d'obéissance, puisque « l'homme ne croirait, en dernière analyse, que « sur le témoignage de sa raison particulière.

[1] Page 54.

« Qui est-ce qui lui commanderait de croire?
« sa raison. Qui est-ce qui obéirait en croyant?
« sa raison encore. Or, comment sa raison pour-
« rait-elle à la fois commander et obéir à elle-
« même? »

Nous ne nous chargerons pas d'expliquer ce mystère de notre volonté, ni de dire comment elle sait *commander et obéir à elle-même* : mais seulement, avec saint Augustin, cartésien en ce point avant Descartes lui-même, nous constaterons cet inexplicable phénomène, et nous nous contenterons de l'admirer [1]. « Quel est ce pro-
« dige? Et qui m'en dira la raison? L'esprit com-
« mande au corps, et sur-le-champ il est obéi;
« *l'esprit se commande à lui-même* : et il trouve
« de la résistance. Il ordonne à la main de se mou-
« voir, et le mouvement est si prompt, qu'on
« peut à peine distinguer l'ordre de son exécu-
« tion; cependant l'esprit n'est pas autre chose
« que lui-même, et la main est le corps. Or,
« l'esprit ordonne à l'esprit de vouloir, étant

[1] S. Augustin. Confess., lib. VII, cap. IX. Undè hoc monstrum? Et quare istud? Imperat animus corpori, et paretur statim; imperat animus sibi, et resistitur; imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix à servitio discernatur imperium; et animus animus est, manus autem corpus est. Imperat animus, ut velit animus, nec alter est, nec facit tamen. Undè hoc monstrum? Et quare istud? Imperat, inquam, ut velit; qui non imperaret nisi vellet; et non fit quod imperat.

« toujours lui-même, et cependant il n'obéit pas. « Quel est ce prodige et sa raison? Il ordonne de « vouloir; il n'ordonnerait pas s'il ne voulait « pas déjà, et cependant l'ordre est sans effet. » Saint Augustin reconnaissait donc dans notre raison la faculté de *se commander et de s'obéir à elle-même*, et loin de croire que ce mystère reconnu détruise la notion de l'obéissance, il s'étonne que l'obéissance ne suive pas toujours le commandement. Nous avons nous-mêmes déjà montré que l'obéissance ne peut être conçue qu'avec une sorte de commandement antérieur, et que là où il n'y a pas de *décision* de la part de l'esprit, il n'y a pas de *soumission*.

Aussi M. Gerbet est-il tout-à-fait inintelligible lorsqu'il veut l'expliquer dans un sens contraire; toutes ses paroles impliquent, lorsqu'il parle de *soumission* sans *résolution*, d'une raison [1] *primitivement dépendante*, qui *naît obéissante* ou plutôt *par l'obéissance*. Qu'est-ce qui pourrait nous dire ce que c'est que cette *dépendance primitive*, et cette raison qui *naît par l'obéissance*, et cette *obéissance* qui co-existe à la raison? L'acte est donc aussi ancien que la faculté, il est donc la faculté même, puisque la raison, ou la faculté d'obéir, ne *naît* qu'*obéissante*, et ne peut être conçue que *primitivement dépendante*, c'est-à-dire

[1] Page 93.

toujours et essentiellement obéissante. Mais qui ne voit que M. Gerbet, en voulant défendre la liberté de l'acte de foi, détruit l'acte lui-même? En effet, est-il nécessaire de supposer, peut-on même concevoir que la raison *agisse* pour obéir, dès qu'elle est obéissante par sa nature? Puisqu'elle n'existe qu'en obéissant, l'obéissance est moins un acte de notre volonté, que son essence. Voilà le *sens commun* de M. Gerbet en métaphysique.

En voici un autre exemple non moins curieux; il s'agit de la liberté de la foi, qui, selon lui, est détruite, si on veut que les motifs de la foi soient évidemment croyables. Rien ne l'arrête, ni l'autorité de saint Thomas, *ce grand docteur ordinairement si clair et si précis*, ni celles de Suarès, de Délugo et de tous les autres théologiens qui les ont suivis [1]. La réponse du premier, qui lui est contraire, lui *paraît difficile à saisir;* les autres ne font que *s'enfoncer plus avant dans la même difficulté*, et il ne voit, dans tout ce qu'ils ont dit, qu'une *leçon* qui n'est *pas peu instructive* pour tous ceux qui ont l'imprudence de ne pas mieux *développer dans leur esprit la notion* de la *certitude*, que ne l'avaient fait saint Thomas, Suarès et Délugo.

[1] Page 87.

[2] Pages 88, 89 et 90.

Le nombre de ceux qui ont besoin de cette *leçon* est grand, je crois ; qu'ils écoutent donc le jeune censeur de saint Thomas, de Suarès et de Délugo leur expliquer, d'après le sens commun, comment la foi est libre : « [1] Si l'on rejette cette « fausse base philosophique (l'évidence individuelle) dont ils (saint Thomas et les autres) « partaient *quelquefois*, du moins implicitement, « et qu'on rentre dans la doctrine du sens commun, *il n'y a pas même lieu à difficulté ;* et « loin qu'il soit difficile de concilier la certitude « de l'acte de foi avec sa liberté, on conçoit clairement que ces deux choses en sont inséparables. D'une part, l'acte par lequel l'homme « soumet sa raison à l'autorité de la raison générale n'est que l'adhésion à la raison humaine « élevée à sa plus haute puissance, par conséquent à la plus haute certitude, si la certitude « existe pour la raison humaine. D'autre part, « cet acte est essentiellement libre ; car *c'est l'évidence seule qui force la conviction : sola evidentia cogit intellectum ;* or, cette soumission « à l'autorité de la raison générale n'est pas *fondée sur un jugement évident*, par lequel l'individu prononcerait que la raison générale est « infaillible : notre esprit ne peut démontrer aucun rapport nécessaire, absolu, entre l'idée

[1] Page 30.

« de la raison humaine et celle d'infaillibilité, « parce qu'au fond, dans aucun système, il ne « peut se démontrer la certitude....... Il est maî- « tre de ne pas se soumettre à l'autorité, parce « qu'il est maître de renoncer à cette connais- « sance certaine et de violer les lois de la na- « ture. »

Résumons la doctrine que M. Gerbet prétend substituer à celle de saint Thomas, ou plutôt comptons-en, s'il est possible, les erreurs. Nous trouverons d'abord que c'est une bien admirable doctrine que celle du sens commun, puisqu'avec elle *il n'y a pas même lieu* à proposer les difficultés qui ont été insolubles pour l'ange de l'école. Très-bien. Mais voyons cependant comment dans cette doctrine la foi est certaine et libre tout à la fois. *D'une part, l'acte par lequel l'homme soumet sa raison à l'autorité de la raison générale, n'est que l'adhésion à la raison humaine élevée à sa plus haute puissance, par conséquent à la plus haute certitude;* c'est-à-dire la foi d'abord est certaine, parce qu'elle est l'*adhésion à la plus haute certitude*. Explication très-claire de la certitude de la foi. D'autre part, elle est libre, *parce que l'évidence seule force la conviction;* or, *il n'est pas évident* que la raison particulière doive se soumettre à la raison générale. Et pourquoi n'est-ce pas évident? parce qu'on *ne peut pas le*

démontrer. D'ailleurs la foi est encore libre, parce que l'homme *est maître de ne pas se soumettre à l'autorité.* Et pourquoi est-il maître de ne pas se soumettre à l'autorité ? *parce qu'il est maître de renoncer à cette connaissance certaine.* En d'autres termes, la foi est libre dans la doctrine du sens commun, parce que le motif de la foi n'y est pas évident, et il n'est pas évident parce qu'il ne peut pas se démontrer; d'ailleurs on peut renoncer à ce motif, quoique certain. Mais, M. Gerbet, que dites-vous là ? que la foi est libre, parce que son motif n'est pas évident? L'absence de l'évidence suffit donc à la liberté? mais la certitude n'y est-elle pas aussi contraire? et sommes-nous plus maîtres de renoncer à la certitude qu'à l'évidence? je ne le crois guère. D'ailleurs comment prouvez-vous que dans votre système le motif de la foi n'est pas évident? c'est, dites-vous, parce qu'on ne peut pas le démontrer. Mais vous prouvez par là même qu'il est évident ou faux, puisque l'évidence seule et l'erreur échappent à la démonstration. Quant à ce que vous ajoutez que l'homme est maître de renoncer à l'autorité générale, cela revient à dire que la foi est libre parce qu'elle est libre. Concluons, M. Gerbet, que vos propres raisonnemens, expliqués et réduits à leur plus simple expression, vous présentent à vous-même *une leçon qui n'est pas peu instructive,*

ou, si vous voulez dans le langage de M. Laurentie, qu'*il est toujours périlleux de parler de choses qu'on n'entend pas*.

Puisque la doctrine de M. Gerbet offre si peu de ressources, il faut donc rappeler celle de saint Thomas : aussi bien n'est-elle pas aussi inintelligible que le prétend son jeune adversaire, et elle peut être justifiée par un raisonnement bien simple : M. Gerbet convient que l'évidence seule force la conviction; or, d'après saint Thomas, l'évidence n'atteint pas l'*objet propre* de la foi; donc la foi reste tout-à-fait libre vis-à-vis de cet objet. L'évidence du *motif* ne gêne point cette liberté. En effet, que résulte-t-il dans l'esprit du fidèle, de cette évidence du motif? qu'il est évident qu'il faut croire? Le croire reste donc encore, après cette évidence, comme un acte bien motivé sans doute, mais cependant libre, puisque nous sommes toujours maîtres d'agir, et qu'en effet nous agissons souvent contre les lumières de notre esprit : *Video meliora, proboque, deteriora sequor* [1].

[1] Pour la difficulté du texte de saint Thomas rapporté par M. Gerbet, je conviendrai qu'il est vraiment malheureux, même en fait d'éditions, dans ses recherches *individuelles*. Je n'ai eu qu'une édition entre les mains, celle de Paris, Cramoisy, MDCLII ; le texte y est très-sain et très-clair.

CHAPITRE XII.

Du cartésianisme et de la foi depuis et avant Jésus-Christ.

La partie de l'ouvrage de M. Gerbet qui a le plus de confusion et où se révèle le mieux un esprit faible et incapable de suivre long-temps le vrai fil d'une discussion compliquée, c'est celle où il essaie de mêler l'histoire à la polémique, et de rappeler diverses questions déjà traitées pour en montrer les rapports avec celle qu'il traite lui-même, et en tirer des conséquences qui lui soient favorables. Il réussit assez bien, tant qu'il ne s'agit que d'analyser et de suivre les débats; mais, quand du travail facile d'un résumé il faut s'élever à ces vues générales qui dominent et rapprochent les points les plus éloignés, il manque d'énergie et de justesse, et des bévues grossières attestent aussitôt qu'un tel dessein est tout-à-fait au-dessus de ses forces. Toutefois il possède à merveille les formules du procès verbal, et, en apparence, rien de mieux lié que ses rapports; à voir l'aisance avec laquelle il touche toutes les questions sans en approfondir aucune, la hauteur où il se place et d'où il semble planer sur les points les plus élevés de métaphysique, de

théologie et d'histoire, la suffisance avec laquelle il juge les plus grands hommes, approuvant les uns, donnant tort aux autres, la facilité et la méthode apparente avec laquelle il lie les discussions les unes aux autres et en décrit pour ainsi dire la généalogie, vous diriez un esprit vaste qui peut tout embrasser, un œil pénétrant à qui rien n'échappe, enfin un juge aussi éclairé qu'impartial. Lisez sa dissertation sur les caractères de l'Église et de la foi avant Jésus-Christ, les noms de saint Irénée, saint Léon, saint Prosper, saint Épiphane, Origène, saint Cyprien, saint Hilaire, saint Jérôme, Théodoret, saint Fulgence, saint Grégoire le grand, saint Augustin, Suarès, saint Thomas, et d'autres encore amoncelés dans ses citations, seront là pour vous attester qu'il a puisé aux sources de l'érudition ecclésiastique. Parcourez ensuite l'examen qu'il fait des opinions émises jusqu'ici sur ce point difficile de l'histoire sacrée, les noms de Benjamin Constant et de Victor Cousin, mêlés avec ceux des théologiens de l'école, vous prouveront que la théologie de nos philosophes modernes et celle des séminaires sont également familières à notre auteur. S'agit-il de Bossuet et de Claude? le grand évêque de Meaux n'eut raison qu'à moitié; et, pour avoir éludé une partie de l'objection de Claude, il laissa une grande difficulté à M. de Pompignan; celui-ci

succomba sous le ministre de Genève, et montra bien que Bossuet n'aurait pas été plus heureux, si Claude avait été plus pressant et n'avait pas laissé *échapper* son homme. Plus tard, M. Frayssinous eut un sort semblable, et la même destinée est promise par M. Gerbet à tous les cartésiens. Mais si, au lieu d'admettre ses conclusions sur parole, vous voulez examiner les faits qui les préparent, vous ne trouverez que des dissertations superficielles, des assertions gratuites, de chimériques rapprochemens, mille questions mêlées et non résolues, et, au milieu des erreurs et des inconséquences les plus palpables, toujours le langage et la confiance d'un dialecticien inattaquable.

On pense bien qu'un tel adversaire ne doit pas être suivi dans ses inutiles digressions; il suffit de quelques points précis pour vider la question. Aussi aurons-nous peu de choses à dire de ce qui nous reste de l'ouvrage de M. Gerbet.

§ Ier.

Du cartésianisme et de la foi avant Jésus-Christ.

M. Gerbet consacre cinquante pages à comparer successivement le cartésianisme et la doctrine d'autorité avec ce qu'il appelle les principes de la théologie catholique touchant la foi avant

Jésus-Christ. Il établit d'abord, pour les temps antérieurs au Messie, l'unité, la perpétuité et l'universalité de la foi; ensuite il en déduit la nécessité d'une autorité préposée à la garde du dépôt sacré, et les caractères visibles de cette même autorité, qui, alors comme maintenant, devait être, selon lui, une, perpétuelle et universelle. On s'attend bien que « la notion théologique de la religion, « avant Jésus-Christ, *sera,* aux yeux de M. Gerbet, « complétement détruite par la philosophie car-« tésienne [1]. » Mais ce qu'on aurait de la peine à prévoir, même après ce que nous avons vu de sa manière de raisonner, c'est la preuve qu'il donne de cette nouvelle assertion. La voici tout entière : « Elle [1] (la philosophie cartésienne) sup-« pose, en effet, que la généralité des hommes, « à l'exception des juifs, devait trouver, chacun « dans son propre esprit, la connaissance des vé-« rités fondamentales de la religion, et par con-« séquent que leur foi à ces vérités ne reposait « pas sur le témoignage de Dieu, conservé par la « tradition. »

Nous n'examinerons pas les opinions de M. Gerbet sur l'autorité traditionnelle qui a précédé Jésus-Christ. Mais, en supposant cette autorité telle qu'il la présente, nous lui demanderons en

[1] Page 117.

vertu de quel principe le cartésianisme exclut cette tradition et *suppose que les hommes ne pouvaient trouver que dans leur esprit la connaissance des vérités fondamentales*. Nous avons prouvé que le cartésianisme n'exclut jamais l'autorité; il convient lui-même que cette philosophie admet actuellement l'autorité de l'Église; pourquoi répugnerait-elle davantage à l'autorité traditionnelle qui représentait l'Église avant Jésus-Christ? Si, pour ce temps-là, il faut reconnaître, *pour tous les hommes*, une autorité, les principes du cartésianisme ne s'y opposent en aucune manière; et, si M. Gerbet pensait le contraire, il devait au moins essayer de le prouver et ne pas se contenter de le *supposer*. Tel est pourtant le faible nœud des longs raisonnemens qui suivent.

Ensuite de cette *supposition*, il discute la *religion sentimentale* de M. Benjamin Constant et d'autres sentimens plus ou moins absurdes, mais toujours attribués par lui au cartésianisme, par cela seul qu'ils sont absurdes ou prétendus tels. On voit, par l'observation que nous venons de faire, que tout cela est étranger à notre question et n'y tient que par une *supposition* gratuite; aussi n'y faisons-nous aucune attention. Après avoir terrassé le fantôme du cartésianisme qu'il s'est créé, il arrive triomphant au chapitre

de la doctrine d'autorité dans ses rapports avec la foi avant Jésus-Christ, et là sa [1] *tâche est extrêmement facile*. Ces deux théories, selon lui, s'accordent merveilleusement; elles sont *identiques* dans leur exposé. Voilà la substance de cinquante pages.

A quoi se réduisent donc les preuves de M. Gerbet dans toute cette partie de son ouvrage? à trois assertions : 1° *Telle est la notion de la religion avant Jésus-Christ ;* 2° *le cartésianisme la détruit complétement ;* 3° *la doctrine d'autorité y est identique*. Expliquer M. Gerbet, c'est le réfuter.

§ II.

Du cartésianisme et de la foi depuis Jésus-Christ.

C'est sous ce titre que M. Gerbet examine la conférence de Bossuet avec Claude; on en connaît le sujet : Bossuet l'avait lui-même déterminé à mademoiselle Duras, et lui avait promis de faire avouer à Claude, 1° que, dans les principes de la réforme, chaque protestant doit préférer son jugement à celui de l'Église ; 2° qu'il y a nécessairement un moment où chaque protestant doit examiner et douter.

Nous n'avons pas besoin de reproduire ici la

[1] Page 138.

suite de cette discussion, qui, d'après ce que nous avons dit et surtout d'après les principes alors accordés par les protestans, est entièrement étrangère à notre sujet. Nous nous contenterons de deux remarques sur l'analyse que M. Gerbet en a faite; elles montreront clairement combien peu il est recevable à parler de cette matière.

Article premier. — De la manière de croire à l'Église.

La première regarde la manière dont nous devons croire à l'Église. « Plusieurs théologiens [1], « même classiques, dit M. Gerbet, entraînés par « leurs principes philosophiques, et transpor- « tant dans la théologie la méthode cartésienne « de l'évidence individuelle, semblent supposer, « par la manière dont ils traitent cette question, « que la raison primitive de croire à l'Église dé- « pend de la discussion des passages de la Bible « qui y sont relatifs, c'est-à-dire du jugement « que chaque homme porte, en vertu de ses « idées claires et distinctes, de son évidence in- « dividuelle, sur le sens de ces divers passages. « Ce vice radical de leurs traités de l'Église ren- « verse les bases mêmes de la théologie catholi- « que; car il est de principe catholique, comme « Bossuet, en particulier, le remarque dans sa

[1] Page 148.

« conférence avec Claude, que le fidèle doit croire
« à l'Église avant de croire à l'Écriture, et qu'il
« ne peut croire à celle-ci qu'autant qu'il croit
« d'abord à celle-là; ce qui suppose évidemment
« que la raison primitive de croire à l'Église est
« indépendante de toute discussion de textes. »

Voilà encore de la *théologie catholique* à la façon de M. Gerbet. Ainsi, selon lui, non dans la question particulière que traitaient Bossuet et Claude, non pour les seuls fidèles élevés dans le sein de l'Église, mais en général et pour tous les hommes, *la raison primitive de croire à l'Église est indépendante de toute discussion de textes*. Cela *est de principe catholique*, et *Bossuet l'a remarqué*. Et comment M. Gerbet établit-il ce prétendu principe catholique? parce que, si on supposait que la raison primitive de croire à l'Église dépendait d'une discussion de textes, *ce serait reconnaître qu'en dernière analyse la foi chrétienne tout entière repose seulement sur l'examen des paroles de la Bible, ce serait consacrer le principe même du protestantisme*. Ainsi, expliqué par la raison qu'il en donne, le *principe catholique* de M. Gerbet revient à dire que, *pour tous les hommes*, la raison primitive de croire à l'Église est indépendante de toute discussion de textes, et même de toute discussion, puisque cette discussion admise consacrerait le principe des protestans,

l'examen individuel. On ne peut donc jamais prouver l'Église par l'Écriture, *puisqu'on ne peut croire à l'Écriture qu'autant qu'on croit d'abord à l'Église*, et il faut croire à l'Église sans discussion, sans examen.

Quoique de pareilles extravagances n'aient pas besoin de réfutation, nous remarquerons au moins que, quand M. Gerbet s'avise, pour les appuyer, de citer Bossuet, il témoigne seulement qu'il ne l'a pas compris. Or, il semble difficile de ne pas le comprendre; car il insiste assez pour faire bien remarquer quelle est la question qu'il traite. Il ne s'agit entre Claude et lui que des fidèles élevés dès leur enfance dans le sein de l'Église, et non de ceux qui arrivent à l'Église, capables d'examiner par eux-mêmes ses titres. Bossuet nous apprend lui-même [1] dans sa relation, que Claude trouvait étrange que *nous voulussions obliger les hommes à croire l'Église comme Dieu même sur sa simple parole, sans se servir, pour interpréter l'Écriture sainte, de la raison que Dieu même nous a donnée;* que ce n'étaient pas ainsi qu'avaient fait ceux de Béroë. Bossuet se défendit aussitôt de cette imputation, et il rejeta ainsi *la raison primitive* de M. Gerbet, *indépendante de toute discussion de textes :* « Je

[1] OEuvres de Bossuet, t. XXIII, Conférence avec Claude.

« répondis, dit Bossuet, qu'il y avait une ex-
« trême différence entre les fidèles déjà enfans de
« l'Église et soumis à son autorité, et ceux qui
« doutaient encore s'ils entreraient dans son
« sein ; que ceux de Béroë étaient dans ce der-
« nier état, et que l'apôtre *n'aurait eu garde*
« *de leur proposer l'autorité de l'Église* dont ils
« doutaient. » Il y a donc, selon Bossuet, des hommes à qui il ne faut pas d'abord proposer l'autorité de l'Église : « Voilà l'ordre, dit-il
« peu après : l'examen à ceux de Béroë, c'est-à-
« dire, à ceux qui, n'étant point de l'Église, n'ont
« point encore d'autorité qui les règle ; soumis-
« sion sans examen à ceux qui, étant déjà dans
« l'Église, n'ont qu'à écouter ses décrets. » « Si
« quelqu'un reçoit l'Écriture, dit-il ailleurs,
« par l'Écriture, je lui prouverai l'Église; qu'il
« reconnaisse l'Église, par l'Église, je lui prou-
« verai l'Écriture. »

Il y a donc, encore une fois, des hommes avec qui il ne faut pas commencer par l'Église, et, s'ils commencent par l'Écriture, on peut leur prouver par l'Écriture l'Église ; c'est donc un paradoxe que de dire, en général, comme M. Gerbet, que la raison primitive de croire à l'Église est indépendante de toute discussion de textes. Non-seulement la discussion est permise à ceux qui ne sont pas encore dans l'Église ; mais il est

un genre de discussion accordé même aux enfans élevés dans son sein : car à ceux-là aussi, dit encore Bossuet, *il faut des motifs pour les attacher à l'autorité de l'Église ;* sans doute, ces deux genres de discussion ont lieu dans des dispositions différentes; l'infidèle doute en examinant; le jeune fidèle examine sans douter, ou plutôt juge et adopte sans examiner, l'autorité de l'Église s'emparant doucement de son esprit par des moyens que *Dieu* sait, dit Bossuet, et que nous ne savons qu'en général.

Bossuet est donc bien éloigné de prétendre qu'il faille croire à l'Église par l'Église; M. Gerbet lui-même ne peut le prétendre, à moins qu'il ne veuille confondre l'autorité générale avec l'autorité de l'Église.

Article II. — Interpellations adressées par M. Gerbet à Bossuet.

Ce n'est pas ici l'endroit le moins curieux de son livre ; il ne se contente pas de présenter la suite des raisonnemens des deux adversaires, il veut lui-même entrer en lice, et alors ce n'est pas du côté de Bossuet qu'il prend parti ; le grand évêque de Meaux était cartésien. Il devient l'auxiliaire de Claude, et on ne sait ce qui doit le plus étonner ou de son zèle à fortifier les objections du ministre protestant, ou de sa con-

fiance à les présenter comme tout-à-fait insolubles.

Il prend d'abord la discussion au moment où Bossuet s'efforce de faire avouer à Claude que, dans les principes de la réforme, le fidèle doit préférer son jugement à celui de l'Église. Le ministre, loin de le désavouer, s'étonne que cette proposition *paraisse* si étrange, et entreprend de la justifier par divers exemples. « Si, avant de se jeter « dans des preuves extrinsèques [1], dit M. Gerbet, « il eût cherché à l'établir directement, son ar- « gumentation eût fait ressortir avec la plus « grande précision l'*impossibilité logique* de ré- « pondre aux protestans sans renverser le prin- « cipe philosophique des cartésiens. » Supposons, en effet, que le ministre eût dit à Bossuet : « Dans toute discussion, il faut d'abord attaquer « le fond même de la question, et remonter jus- « qu'au point où les esprits commencent à se « diviser. C'est ce point que je veux marquer « nettement, pour que nous évitions des digres- « sions inutiles. Suivez-moi, je vous prie. » Ces formes, comme on le voit, sont solennelles; c'est M. Gerbet qui rappelle à Bossuet les règles d'une sage discussion, c'est lui qui pose la question; il ne craint que les *digressions inutiles*, et

[1] Page 155.

de peur que Bossuet manque ou d'attention ou de pénétration pour saisir ses raisonnemens, il le prie de tâcher de le *suivre*. Quelle dignité! Comme il impose dès le début! En vérité, on commence à croire à l'*impossibilité logique* où Bossuet va se trouver de tenir tête à un tel adversaire. « Avouez-vous, continue M. Gerbet, « comme l'a enseigné de nos jours votre célèbre « Descartes, dont la doctrine a pénétré dans vos « écoles, que chaque particulier, qui croit aper- « cevoir clairement et distinctement la vérité « d'une proposition, doit tenir cette proposition « pour vraie, fût-il contredit par tout le genre « humain, et qu'il ne doit admettre les croyances « de tout le genre humain qu'autant qu'il en « perçoit clairement et distinctement la vérité? »

Quoique nous ne nous flattions pas de jouer le rôle de Bossuet aussi bien que M. Gerbet celui de Claude, nous pouvons supposer que le grand évêque lui eût ainsi répliqué : « Puisque vous « n'aimez pas les digressions inutiles, jeune « homme, n'allons pas plus loin, *puisque aussi* « *bien la question peut être vidée par quelque* « *chose de plus précis*. Vous me paraissez ignorer « complétement le cartésianisme dont vous me « parlez; je n'ai rien de mieux à faire que de « vous renvoyer à vos maîtres que vous calom- « niez et dont vous attaquez la doctrine sans la

« comprendre. Descartes n'a pas enseigné que « chaque particulier qui croit apercevoir clairement et distinctement la vérité d'une proposition doit la tenir pour vraie, *fût-il contredit « par tout le genre humain*. Cette chimérique « hypothèse est de votre invention; il est aussi « impossible que le particulier juge évidente une « proposition dans laquelle il est contredit par « tout le genre humain, qu'il est impossible que « le genre humain contredise le particulier dans « une proposition jugée évidente. Ce que vous « dites ensuite, que le particulier ne doit admettre les croyances du genre humain qu'autant qu'il en perçoit clairement la vérité, n'est « qu'une proposition à double entente, vraie et « fausse tout à la fois, sous divers rapports, dont « l'un appartient au cartésianisme, et l'autre y « est entièrement étranger. Ainsi, le principe « même où vous prétendez avoir posé *nettement* « la question, renferme une ambiguité et une erreur. Croyez-moi, vous avez long-temps à *étudier* encore avant de discuter. »

La seconde réplique de M. Gerbet n'a pas plus de force ni de rapport à la question alors débattue entre Claude et Bossuet. Celui-ci soutenait, au moment où M. Gerbet ose l'arrêter, que dans tous les temps il a dû exister une autorité visible, à laquelle chaque particulier doit soumettre son

jugement dans les choses de la foi. « Ici encore, « reprend M. Gerbet, le ministre laissa échapper « la réplique ; » et voici celle qu'il lui suggère : « Vous dites donc, monseigneur, qu'il faut un « moyen intérieur de se résoudre sur les doutes, « que ce moyen doit être certain, et qu'il n'y eut « jamais aucun temps où il n'y eût sur la terre « une autorité visible et parlante à qui il *faille* « céder.... Or, montrez-moi, je vous prie, cette « autorité *pour les temps antérieurs au Messie.* « Quelle pourrait-elle être, si ce n'est l'autorité « du genre humain? Mais plusieurs de vos doc- « teurs ne soutiennent-ils pas avec nous que « cette prétendue autorité est essentiellement « faillible, qu'elle a erré pendant plusieurs siè- « cles? »

L'interlocuteur est, comme on le voit sans peine, aussi éloigné de la question que traitait Bossuet que de celle que nous traitons avec lui. Bossuet parle de la nécessité perpétuelle d'une autorité dans la foi, et M. Gerbet l'arrête dans les preuves pour lui demander quelle était cette autorité, et il veut l'engager dans la discussion des sentimens divers de l'école; de plus, il attribue au cartésianisme ces divers sentimens; or, nous avons montré qu'ils ne l'intéressent en aucune manière. La réplique de M. Gerbet est donc tout-à-fait innocente pour Bossuet comme pour les

cartésiens; les uns et les autres peuvent, en toute tranquillité, le laisser déraisonner à part.

Voilà pourtant les *insolubles* objections auxquelles Bossuet a *échappé*. En vérité, n'a-t-il pas été bien heureux? Mais peut-on parler ainsi de Bossuet? Oui, sans doute, il a *échappé;* mais il a échappé, comme le héros qu'il loua échappait aux ennemis, comme Condé échappait à Rocroy, à Dunkerque, à Norlingue, en dissipant, en renversant, en mettant en déroute.

§ III.

Du cartésianisme et des doutes dans la foi.

Nous arrivons enfin à la dernière difficulté dont nous ayons à nous occuper, de toutes celles que M. Gerbet a élevées contre le cartésianisme. Le cartésianisme prescrit-il un doute qui soit contraire à la foi? M. Gerbet examine cette question en divers endroits, mais toujours avec le désordre et la confusion qui lui sont ordinaires, ne mettant point de différence entre des manières de douter très-différentes, et les dispositions plus différentes encore des personnes qui doutent. On voit bien, en effet, qu'on ne doit pas raisonner du fidèle qui croit fermement, et qui examine les fondemens de sa foi, comme de celui qui n'a qu'une foi incertaine, ni de ce dernier comme

de l'infidèle qui discute pour la première fois les preuves de la religion, ni enfin de ces trois sortes de personnes comme de l'enfant en qui le Saint-Esprit dépose la foi par la grâce inexplicable du baptême. M. Gerbet confond tout cela; il mêle ainsi l'erreur à la vérité, et il faudrait presque un traité pour rétablir tous les principes qu'il renverse, distinguer ce qu'il confond, et enfin comparer la saine doctrine avec l'inintelligible système qu'il y substitue. Nous n'entrerons pas dans tous ces détails, quelques points principaux suffiront.

Les philosophes distinguent le doute *négatif* du doute *positif;* dans le premier, l'esprit manque de raisons pour se déterminer; dans le second il en a de contraires qui se balancent. « On peut « douter de deux manières, dit Bossuet[1], car on « doute premièrement d'une chose, avant que de « l'avoir examinée; et l'on en doute quelquefois « encore plus après l'avoir examinée; le premier « doute peut être appelé un simple doute, le second « peut être appelé un doute raisonné qui tient « beaucoup du jugement, parce que, tout considéré, on prononce avec connaissance de cause « que la chose est douteuse. » Ces deux sortes de doutes reçoivent une dénomination commune,

[1] OEuvres de Bossuet, de la connaissance de Dieu et de soi-même, t. XXXIV.

et s'appellent doute *effectif*, quand on veut les distinguer d'une autre manière de douter qui s'appelle doute *méthodique* ou *cartésien*. Celui-ci diffère des deux premiers, d'abord par son objet; car il s'applique aux choses dont on ne doute pas, à celles mêmes dont on ne saurait douter; il en diffère encore par la disposition de l'esprit qui s'en sert; car l'homme qui doute méthodiquement, n'est pas tant occupé de prononcer sur la certitude ou l'incertitude de ce qu'il examine, sur l'absence ou l'opposition des motifs de son jugement, qu'à rechercher et à examiner ces mêmes motifs. Aussi est-ce moins un doute qu'une abstraction de l'esprit.

Nous avons dit que le doute *méthodique* diffère du doute *effectif* par son objet. Ce n'est pas qu'il n'ait jamais pour objet que des choses incontestables et inaccessibles au doute; il peut aussi s'exercer sur des choses réellement douteuses et incertaines, et avoir ainsi un objet qui lui soit commun avec le doute effectif.

Le doute cartésien, par cela même qu'il peut s'allier avec des choses incertaines et certaines, ne suppose donc pas nécessairement un doute réel; et si quelquefois il y mène, ce n'est pas tant une conséquence de la méthode cartésienne qu'une loi de notre raison, une nécessité de la nature, qui nous rend impossible de croire

sans motifs ou malgré des motifs contraires.

Quand donc on demande si le cartésianisme prescrit un doute que la foi défende, cette question, en apparence très-simple, peut se diviser en deux. Le doute méthodique est-il lui-même contraire à la foi? L'examen cartésien ne nous expose-t-il pas à pécher contre la foi? La première est fort simple; en effet, puisque ce doute est indifférent aux choses certaines et incertaines, puisque, par conséquent, il ne suppose pas la suspension, mais seulement l'abstraction momentanée des croyances, puisque d'ailleurs le précepte de la foi n'oblige pas dans tous les instans à des actes explicites, et que *l'habitude* de la foi suffit, il est évident qu'en lui-même le doute méthodique ne lui est pas contraire. Quant à la seconde question, ce n'est pas ici le lieu de donner les règles de prudence qui doivent nous diriger dans l'examen des points de la foi; mais nous pouvons dire en général que cet examen n'aurait de danger qu'autant qu'on pourrait arriver à des raisons capables de balancer les preuves de la religion; or, dans la religion, ce doute positif est impossible en lui-même? sans doute il est possible pour quelques esprits; mais il le sera dans tout système, et il faudra toujours avouer qu'il n'est pas le résultat du cartésianisme, parce qu'il peut exister hors du cartésianisme.

Essayons d'appliquer ceci à la *controverse pacifique* soutenue par M. de Pompignan, évêque du Puy, et un prétendu ministre de Genève. Sans la suivre dans tous ses détails, arrêtons-nous au résumé de la discussion, tel que le présente M. Gerbet [1] : « Suivant la doctrine catholique, « le doute n'est jamais permis; suivant la loi de « raison, il y a un moment où il est légitime et « nécessaire : donc le principe de foi et le principe de raison s'excluent. »

Qu'entend M. Gerbet par la *loi de raison?* est-ce la raison elle-même en général qui nous défend de croire sans motifs? Mais cette loi de la raison n'est pas contraire à la foi, puisque la foi ne manque pas de motifs? Est-ce la raison de quelques individus qui les laisse dans le doute, malgré des motifs constans de croire? Son argument revient alors à dire qu'il y a quelquefois des doutes, et que ces doutes sont contraires à la foi; ce que nous accordons sans peine. Entend-il parler de l'examen cartésien? Nous avons vu que cet examen, par lui-même, ne mène pas à un doute contraire à la foi. L'argument de M. Gerbet est donc, 1° très-ambigu; 2°, avec la seule explication dont il paraisse susceptible, très-faible.

Ailleurs [2] il reproduit la même difficulté sous

[1] Page 178.

[2] Page 199.

une autre forme : « Si l'homme doit *examiner*
« *avant de croire*, il y a nécessairement pour le
« catholique lui-même un moment où il doit être
« dans le doute; si l'homme ne doit pas exami-
« ner avant de croire, toutes les croyances sont
« également raisonnables, également vraies. »

D'abord le dilemme n'est pas bien redoutable, puisqu'il laisse un milieu, et qu'on peut *examiner en croyant*. D'ailleurs il peut être vrai et faux, suivant qu'on l'appliquera aux fidèles ou aux infidèles, aux enfans ou aux adultes. L'objection a donc eu encore le malheur de n'être ni claire ni précise. Enfin, la réponse de M. Gerbet est illusoire, et laisse subsister la difficulté tout entière; elle n'a de force qu'avec la doctrine de l'infaillibilité individuelle. Nous y renvoyons le lecteur. Nous n'entreprendrons pas plus au long la justification de M. de Pompignan; la faiblesse évidente des raisonnemens de M. Gerbet, et nos réponses, qui ne sont pas différentes de celles du prélat, suffisent pour attester la témérité du jeune anticartésien; nous ajouterons toutefois que la réponse de l'évêque du Puy, qui ne lui paraît pas même *atteindre la difficulté*, est la même que donnait Bossuet à Claude [1].

Au reste, quoi que nous ayons dit, nous ne

[1] OEuvres de Bossuet, réflexions sur un écrit de Claude.

prétendons pas expliquer le mystère par lequel la foi naît dans l'esprit des enfans, ni comment elle se fortifie avec l'âge, prévenant dans ceux qui sont fidèles les doutes et l'examen. « La rai-« son, dit Bossuet [1], se développe peu à peu, et « la foi, infuse par le baptême, en fait de même; « il faut des motifs pour nous attacher à l'auto-« rité de l'Église, Dieu les sait, et nous les sa-« vons en général; de quelle sorte il les *arrange*, « et comment il les fait sentir à ces âmes inno-« centes; c'est le mystère de son Saint-Esprit: « tant y a que cela se fait. C'est une erreur, dit-« il ailleurs [2], de s'imaginer qu'il faille toujours « examiner avant de croire; le bonheur de ceux « qui naissent, pour ainsi dire, dans le sein de « la vraie Église, c'est que Dieu lui ait donné « une telle autorité, qu'on croit d'abord tout ce « qu'elle propose, et que la foi précède ou plu-« tôt exclut l'examen. »

Si c'est une erreur que de s'imaginer qu'il faille toujours *examiner avant de croire*, et que cependant, comme nous l'avons déjà vu, il faille des *motifs* pour nous attacher à l'autorité de l'Église, concluons, en parlant toujours des enfans nés dans son sein, qu'on ne *croît* pas à l'Église *sans examiner*, mais que cependant on

[1] OEuvres de Bossuet, réflexions sur un écrit de Claude.

[2] *Ibid.*

n'examine pas avant de croire : on *examine* donc *en croyant*, et dans cette simultanéité d'examen et de croyance le doute n'a pas de place.

RÉCAPITULATION.

Ce n'est pas sans dégoût que nous avons soulevé tant d'erreurs et de faux raisonnemens. Quelquefois même, il faut l'avouer, nous n'avons pu nous défendre d'un mouvement d'indignation, lorsque nous avons eu à signaler à côté de si révoltantes prétentions, de si grossières bévues, et à montrer que le censeur des écoles de France, de Bossuet, de M. de Pompignan et de M. Frayssinous, ignorait les élémens et jusqu'aux définitions de la philosophie et de la théologie. Sans doute notre travail se ressent de cet invincible dégoût. Nous nous sommes contentés d'indiquer les erreurs de notre adversaire, sans nous attacher à les faire ressortir et sans nous prévaloir d'une victoire trop facile. Elles sont au reste si saillantes par elles-mêmes, que le peu que nous avons dit suffira aux esprits attentifs.

M. Gerbet, dans son livre, fait-il preuve de talent? oui, s'il est de mauvaise foi; il fallait de l'adresse pour soutenir avec tant d'assurance une si mauvaise cause. Mais s'il a écrit ce qu'il a écrit de bonne foi, il aura de la peine à ne pas passer

pour un esprit faux ou au moins très-léger et peu méthodique dans ses études.

S'il essaie de répondre, je sais d'avance que la rapidité de notre travail et le peu de soin que nous avons donné à la composition pourront lui donner matière. Mais je crois aussi qu'il lui sera moins facile de nous entreprendre sur le fond; et selon qu'il insistera plus sur l'une que sur l'autre, nous jugerons des succès de nos argumens.

Le livre de M. Gerbet renferme des propositions très-répréhensibles; et, s'il était déféré à l'autorité ecclésiastique, il n'est pas douteux qu'il ne fût condamné dans les principes fondamentaux, et sévèrement censuré en plusieurs autres.

On ne peut louer, dans cet ouvrage, que le style; il se fait remarquer par sa facilité, son élégance, et, ce qui semble ne pouvoir guère se trouver avec l'erreur, par sa précision. Ce mérite est le moindre de tous dans un ouvrage philosophique. Ce talent même, lorsqu'il est seul, est plus dangereux que brillant : or, il est seul dans l'ouvrage de M. Gerbet, à moins qu'on ne veuille remarquer encore une certaine vigueur de composition, une certaine énergie apparente de raisonnement, qui n'est pas ici la force d'un esprit puissant pour saisir et enchaîner les conséquen-

ces d'une vérité, mais seulement l'ardeur et la confiance d'un auteur systématique, qui est quelquefois d'une adresse surprenante pour rapprocher et lier de force des choses disparates, et qui naturellement se repoussent. M. Gerbet manque, en philosophie, au moins d'idées nettes et justes, et peut-être d'un esprit méthodique et clair. Dans une brochure de deux cents pages, son plan est mal tracé, et je n'en veux pas d'autres preuves que ses fréquentes redites; ses principes sont vagues, confus, peu précis; pour peu qu'on les déplace, ou plutôt qu'on mette à découvert leur base en leur rendant leur véritable sens, les conséquences qu'il en tire perdent une liaison qui n'était qu'artificielle, et restent suspendues et abandonnées dans un frappant isolement de toute vérité. M. Gerbet est encore plus étranger aux matières et surtout au langage de la théologie. Il définit sans exactitude la doctrine sacrée, ne respecte pas les noms les plus respectables, et place à côté d'eux des noms qui n'eurent jamais aucun rang dans la théologie. On ne pardonne pas à un jeune auteur qui connaît si mal les théologiens de l'école, de vouloir passer pour connaître les théologiens protestans. Il n'a pas senti combien c'était, à son âge surtout, un rôle délicat, pour ne pas dire téméraire, de censurer les prélats les plus illustres et tous les théologiens.

Je ne parle pas de son érudition : à l'âge de vingt-huit ans on ne peut guère avoir, en ce genre, que des prétentions, or, les prétentions sont toujours ridicules.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

FIN DE LA TABLE.

APPENDICE

SUR

LE SENS COMMUN

DE M. DE LA MENNAIS.

On n'a pas encore oublié comment fut accueillie, à sa naissance, l'invention philosophique de M. de la Mennais: ni les talens brillans de l'auteur, ni la gravité de son caractère, ni de bonnes intentions bien reconnues, ni le nom imposant sous lequel se produisait cette nouvelle philosophie, ne purent la protéger contre une improbation générale. Le vrai sens commun s'éleva de toutes parts contre le faux *sens commun* qui voulait usurper sa place et ses droits. Les mêmes personnes qui avaient admiré les débuts de l'auteur de l'*Essai*, ne purent s'empêcher de signaler ses inconcevables écarts, et regrettèrent qu'un ouvrage dont ils avaient si bien espéré pour la religion, manquant par la base, non-seulement eût trompé leurs désirs, mais même fit naître des craintes et pût devenir nuisible.

En vain M. de La Mennais s'étonnait-il que son *sens commun* parût nouveau; en vain repré-

sentait-il « qu'encore ne fallait-il pas le dédai-
« gner à cause de cela [1] »; en vain ajoutait-il que ce qui paraissait nouveau ne l'était pas, qu'il [2] « ne fallait pas de grands efforts pour compren- « dre sa doctrine, qu'elle était à la portée de « tous les hommes, et que tous la connaissaient « sans avoir eu besoin de l'étudier. » Il ne put persuader à personne qu'on *connût* ce qu'on assurait ne pas connaître : et de ce que, d'après M. de La Mennais lui-même, le vrai sens commun doit être connu de tous, on conclut, avec quelque raison peut-être, que son *sens commun* n'était pas le vrai et qu'il n'avait donné qu'un beau nom à une absurdité.

M. de La Mennais se récria plus fort encore contre la prétendue inconséquence de ceux qui opposaient l'autorité à sa doctrine d'autorité, et qui semblaient ainsi affirmer ce qu'ils niaient [3]. Ses plaisanteries ne parurent que spirituelles, et ne prouvèrent pas qu'il fût étonnant qu'on opposât à un auteur ses propres principes; outre que M. de La Mennais supposait à tort que les

[1] Défense de l'Essai, préface, page 16.

[2] *Ibid.* Page 14.

[3] « Il est assez singulier peut-être qu'ayant voulu prouver l'ex- « cellence et la nécessité de cette règle (de l'autorité), on nous « l'ait opposée pour défendre une philosophie qui repose sur des « principes essentiellement différens; de sorte qu'on a vu les parti- « sans du jugement privé nous combattre par l'autorité dont nous

partisans de l'évidence individuelle rejetassent l'autorité générale, et qu'il s'en fût acquis la propriété exclusive, parce qu'il en avait appliqué le nom à la bizarre doctrine qu'il avait créée. Ainsi l'autorité générale, qu'il revendiquait pour son sentiment, et qu'il affectait de confondre avec ce même sentiment, lui était contestée; il devait donc en justifier la possession, et pour la *prouver, raisonner;* mais M. de La Mennais, qui avait dit que le raisonnement n'est nullement infaillible, ne pouvait *raisonner* sans inconséquence.

Ainsi, privée de la double ressource de la logique et de l'autorité, cette doctrine a eu le sort de toutes les assertions gratuites; et il n'est pas un professeur de philosophie, du moins qui se flatte de quelque profondeur dans les matières de son enseignement, qui n'ait une thèse toute prête contre le nouveau *sens commun.* Nous avons lieu de croire que M. de La Mennais lui-même a passé condamnation sur ce point de ses doctrines, et nous le concluons bien moins de son

« essayons de soutenir les droits, et présupposer par conséquent la « vérité de la doctrine même qu'ils attaquaient, tant cette doctrine « est profondément enracinée dans notre nature..... Quelque évi-« dentes, disent-ils, que soient ces preuves à vos yeux, vous vous « trompez cependant, car l'autorité de tous les philosophes est « contre vous..... Nous croyions les voir lever le bras pour nous « frapper, et point du tout, ils nous tendent la main. »

silence que de la faible résistance qu'il a faite dès le commencement, et des *petites* ressources auxquelles il a été réduit, dans sa *défense*, pour *répondre* au moins *quelque chose*.

Mon objet n'est donc pas tant d'apporter ici de nouvelles preuves ou de rassembler les anciennes, que de jeter un dernier coup d'œil sur cette controverse, d'en prendre l'ensemble, et surtout de bien constater la doctrine de M. de La Mennais, bien persuadé que, s'il lui reste quelques partisans encore, c'est qu'ils se sont dissimulé ses vrais sentimens. J'examinerai donc rapidement les autorités invoquées par M. de La Mennais, l'exposé de sa doctrine, les objections qu'il fait contre le cartésianisme, et ses réponses à celles qui lui sont adressées.

§ Ier.

Rien de plus magnifique que le début de M. de La Mennais dans sa *défense;* il excelle dans les débuts; à voir la manière dont il entreprend l'histoire de la philosophie, depuis son origine la plus reculée jusqu'à nous, le lecteur s'attend que toutes les doctrines philosophiques de tous les siècles vont successivement passer sous ses yeux, et il se réjouit d'avance du plaisir et de l'intérêt que lui promet un tel examen fait par un tel homme. Mais il est bientôt détrompé,

lorsqu'il ne trouve qu'une maigre dissertation où la brièveté contraste d'une manière trop frappante avec l'étendue du sujet, pour qu'on ne soupçonne pas d'abord que les monumens ont été ouvertement sacrifiés à l'imagination et à l'esprit de système. En effet, suivant M. de La Mennais, les vrais inventeurs de la philosophie ne furent que des aventuriers; ce furent « quelques indivi-« dus séparés de la société ancienne, jetés, par « des événemens qui nous sont inconnus, sur les « côtes de la Grèce, et qui, abandonnés à eux-« mêmes, y devinrent de véritables sauvages, « c'est-à-dire des hommes dégradés [1] ». Mais, selon lui encore, les Hébreux [2] et l'Orient [3] entier eurent le bonheur de ne pas connaître cette *terrible maladie de l'esprit humain*.

Il est bien étonnant que M. de La Mennais ait fait grâce à cette maudite philosophie de la divination et de l'astrologie des Chaldéens, du zoothéisme des Égyptiens, des ridicules superstitions des gymnosophistes indiens, et de l'idolâtrie si souvent répétée chez les Hébreux. Car, pour ces

[1] Défense de l'Essai, page 15 et suiv.

[2] « Les Hébreux en particulier ignoraient complétement cette « science du doute, cet art de chercher et de disputer, qu'on a « nommé philosophie. »

[3] « L'Orient, si fameux chez les anciens par ses traditions, ne « dut sa réputation de sagesse qu'au soin avec lequel on y conser-« vait les croyances et les connaissances antiques. »

derniers d'abord, nous voyons, par les divers livres et les plus anciens mêmes de l'Écriture sainte, et par l'état de leurs études que nous donnent les historiens, Fleury entre autres et Rollin, et Salomon lui-même, qu'ils connaissaient la philosophie. Pour tous les autres pays, il est constant qu'elle y fut cultivée avant de l'être en Grèce, et même que la Grèce la reçut de ces contrées. Pythagore et Platon, dont M. de La Mennais n'ignore pas les voyages philosophiques, n'y allèrent pas seulement, comme il le dit, pour *reconnaître et contempler les vérités primordiales* de la tradition, mais aussi pour y connaître les diverses écoles. Car Cicéron dit que les plus anciennes se trouvaient en Orient, *antiquissimum philosophorum genus*. Plutarque rend un semblable témoignage; Bruker, Stanley, Savérien et les autres historiens de la philosophie, le confirment dans leurs savantes recherches, et l'histoire nous a même conservé les noms des diverses sectes qui se partageaient les écoles des Hébreux, des Chaldéens, des Égyptiens et des Indiens.

Nous n'insisterons pas plus qu'il ne faut sur ce léger anachronisme, d'autant plus que nous ne prétendons pas chercher, comme semble le faire M. de La Mennais, une preuve en faveur de notre sentiment dans l'origine plus ou moins ancienne

de la philosophie, qui, au reste, comme le dit Rollin, *a dû naître* avec le monde. Il nous suffit de faire remarquer un petit exemple de ce que peut, même dans l'histoire et au milieu de faits positifs, l'esprit de système; on commencera à conjecturer par là comment un auteur qui traite ainsi l'histoire, doit traiter la métaphysique. Quoi qu'il en soit, M. de La Mennais attribue la *fixité* des doctrines, des lois, des mœurs des Orientaux à leur éloignement pour les recherches philosophiques. On vient de voir combien peu il est d'accord en cela avec l'histoire, qui nous apprend que ces peuples eurent à la fois des habitudes constantes et des philosophes. Comment pourrait-il s'accorder avec les faits? il ne s'accorde pas avec lui-même. En voici la preuve: A l'occasion de cette constance des Orientaux et de l'extrême mobilité des opinions et des institutions chez les peuples de l'Europe, « on a cherché, dit-il, la raison de cette différence dans le « climat, et le climat n'y est pour rien. C'est « une des folies de ce siècle de vouloir expliquer « les choses morales par des causes physiques. « Un ciel nébuleux ou serein, la diversité des « alimens, quelques degrés de chaleur de plus « ou de moins, ne changent pas la nature de « l'esprit de l'homme; et tout ce matérialisme, « aussi ridicule qu'absurde, ne mérite pas même

« d'être réfuté [1]. » Croirait-on que celui qui gourmande ainsi son siècle se soit lui-même rendu coupable de *ce matérialisme aussi ridicule qu'absurde?* Il en est pourtant ainsi, et celui qui écrit ces choses à la page 14 de sa *défense* est le même qui avait dit dans le second volume de l'*Essai :* « Soumis à l'influence de tout ce qui « nous environne, et dépendans de notre orga- « nisation même, nos goûts, nos penchans, nos « affections, nos haines, la maladie, la santé, le « soleil qui se cache ou qui luit, la nue qui « passe, les (nos jugemens) modifient de mille « manières et les déterminent à notre insu. De « là cette perpétuelle fluctuation d'idées et de « sentimens contraires, que chacun de nous, en « s'observant, remarque en soi [2]. » Que croire dans des choses si contraires? D'abord qu'elles sont contraires ; ensuite si nous adoptons ce que nous venons de rapporter en dernier lieu, nous pourrons penser que, dans l'intervalle du second volume de l'*Essai*, à la *défense*, l'auteur a été *soumis à l'influence de tout ce qui l'environne*, et qu'il a senti la *nue qui passe.* Voilà sans doute la raison de ses sentimens, et dorénavant il ne faudra la chercher que dans l'état du ciel, du soleil et des nuages.

[1] Défense de l'Essai, page 14.

[2] Essai sur l'Indifférence, IIe vol., page 18.

M. de La Mennais continue ainsi l'histoire de la philosophie. « La religion fut d'abord la seule « philosophie des chrétiens, comme elle avait « été originairement la philosophie de tous les « hommes; cependant quelques esprits imbus « des idées philosophiques de la Grèce essayè- « rent de les concilier avec les dogmes du chris- « tianisme; ils se firent juges de la vérité, ils « voulurent la soumettre à leur raison, et les « hérésies naquirent [1]. » On sait avec quelle vérité M. de La Mennais a pu dire qu'avant le christianisme, la religion fut la seule philosophie de tous les hommes; c'est avec la même manifeste absurdité qu'il prétend qu'elle fut la seule philosophie des chrétiens; mais il faut de plus remarquer que *ces esprits imbus des idées philosophiques de la Grèce*, et *qui*, en voulant les *concilier avec les dogmes du christianisme*, donnèrent naissance aux *hérésies*, ne peuvent être que les premiers Pères de l'Église, tels que Clément d'Alexandrie, Origène, Théodoret, saint Augustin, et saint Justin, et Tertullien que j'oubliais, et saint Basile qui conseillait l'étude des philosophes grecs, et tous les autres défenseurs du christianisme. Leurs ouvrages nous attestent à quelle école de philosophie ils appartenaient,

[1] Défense de l'Essai, page 19.

et quels furent leurs efforts pour concilier le christianisme avec la philosophie des Grecs. Devaient-ils s'attendre qu'un jour, au nom d'un certain *sens commun*, on les accuserait d'avoir préparé l'altération de la foi par leur zèle même à la défendre ?

Les remarques que nous venons de faire suffisent pour montrer comment M. de La Mennais fait l'histoire, et quel parti il peut en tirer pour sa cause. Il n'est pas plus exact lorsqu'il s'agit en détail des philosophes les plus illustres.

Les noms célèbres de Mallebranche, de Leibnitz, de Bacon, de Pascal, de Bossuet, de Nicole et d'Euler, passent successivement sous les yeux du lecteur. Mais qu'on ne s'étonne pas de ces citations, en apparence, si imposantes. Elles sont, entre les mains de M. de La Mennais, plus fastueuses que décisives. En effet, ces grands hommes ont-ils tenu la doctrine d'autorité ? Ils ne l'ont même pas connue, et malgré les recherches les plus curieuses et les plus intéressées, l'inventeur du *sens commun* n'a pu en trouver nulle part chez eux une mention directe ou indirecte. Ont-ils du moins été opposés à Descartes? Au contraire, ils furent tous ses disciples, un seul excepté, qui le précéda dans l'ordre des temps. Mais puisqu'ils n'ont ni défendu les sentimens de M. de La Mennais ni combattu ses

adversaires, puisqu'il ne peut ni les montrer comme ses partisans déclarés, ni les employer comme ses auxiliaires, quel est donc son but et qu'espère-t-il en les citant? Ce qu'il espère? Prouver qu'ils se sont contredits, qu'en défendant le cartésianisme ils l'ont combattu, qu'ils repoussent une doctrine qu'ils ont constamment tenue; en un mot, que ces grands hommes ne furent que des esprits faibles et inconséquens. Le projet, comme l'on voit, est hardi; s'il ne s'agissait même d'un écrivain aussi distingué que M. de La Mennais, il pourrait paraître extravagant de s'attaquer ainsi à tous ces immortels génies à la fois, et de vouloir d'un seul coup renverser les fondemens de nos croyances admis jusqu'à présent et reconnus par eux, au risque de ne réussir qu'à une chose, à troubler inutilement les esprits faibles. Mais, outre cette inexcusable témérité, on ne voit guère ce que la cause du *sens commun* y peut gagner. Les prétendues erreurs de Bossuet, de Pascal et des autres, prouveront-elles jamais que M. de La Mennais ne se trompe pas? Loin de là, une prévention contraire en résulterait; et, si tous ces puissans génies n'ont pu échapper à l'inconséquence (c'est la seule chose que cherche à prouver l'auteur de l'*Essai*), que pouvons-nous espérer? de quoi peut se flatter M. de La Mennais lui-même?

Les objections ne peuvent que renverser; elles n'établissent rien. M. de La Mennais ne se propose-t-il donc que de détruire, et tous ses raisonnemens se bornent-ils à cette seule et utile conséquence que les esprits les plus forts n'ont pas vu tous ensemble la plus visible inconséquence?

Au reste, si l'on considère par quels moyens il travaille à ce vandalisme philosophique, on verra qu'ils sont peu dignes d'un esprit vraiment ami de la vérité. En effet, comment concilier avec la bonne foi ou la gravité des citations morcelées, des passages évidemment tronqués, des phrases ajustées par moitié à d'autres phrases, des traductions même infidèles, des sentimens supposés et autres choses semblables? Nous n'entrerons pas ici, à ce sujet, dans les détails, soit à cause de la brièveté que nous nous sommes prescrite, soit parce que la remarque en a déjà été faite [1], soit enfin parce qu'il est facile à chacun de vérifier des citations. Nous recommandons surtout celles de Bacon, de Leibnitz et de Mallebranche, qui sont les plus maltraités.

Voyons au moins si les inductions sont plus rigoureuses que les citations ne sont exactes. M. de La Mennais applique à Bossuet, à Malle-

[1] Voyez les *Observations critiques sur la défense de* M. de La Mennais, par M. l'abbé Flottes.

branche et à Leibnitz, un raisonnement qu'il paraît présenter comme invincible. Le voici : « Selon Mallebranche, la raison humaine n'est « qu'une participation de la raison divine; donc, « s'il n'y avait point de raison divine, il n'y aurait « point de raison humaine, et la certitude de « nos idées dépend de la certitude de l'existence « de Dieu.[1] » Suivant Leibnitz, dit-il ailleurs, « toute réalité doit se fonder sur quelque chose « de réellement existant; sur Dieu, dans l'en- « tendement duquel subsiste la réalité des vé- « rités éternelles; donc, si Dieu n'existait pas, « aucune réalité n'existerait, ou, en d'autres « termes, il n'existerait rien; donc, pour être « assuré d'une réalité quelconque, ou pour « pouvoir affirmer raisonnablement que quel- « que chose est, il faut auparavant être cer- « tain de l'existence de Dieu. »[2] De même, selon Bossuet, « les vérités subsistent éternelles « et immuables dans un être éternellement « subsistant, et c'est en lui que je vois d'une « certaine manière qui m'est incompréhensible, « les vérités éternelles, et les vérités éternelles « sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont « Dieu même. Donc, reprend M. de La Mennais, « tout philosophe qui, faisant abstraction de

[1] Défense de l'Essai page 46.

[2] *Ibid.* Page 63.

« Dieu ou supposant son existence douteuse,
« cherche quelque chose de certain, est un in-
« sensé qui cherche quelque chose de vrai hors
« de la vérité, quelque chose d'existant hors de
« l'être, en un mot, Dieu même hors de Dieu. [1] »

Il est vraiment étonnant que l'auteur de l'*Essai* ait tant de fois répété la même conclusion sans apercevoir qu'elle manque tout-à-fait de justesse, et que, sur un si faible motif, il ait osé prétendre que Mallebranche, Leibnitz et Bossuet, qui étaient cartésiens, et ainsi admettaient comme *première vérité logique* l'existence de l'individu, ont cependant ailleurs reconnu le contraire et donné ce rang à l'existence de Dieu par la plus palpable contradiction. Il est bien étonnant qu'avec un si misérable raisonnement il ait osé les appeler des *insensés ;* car c'est à eux que s'adresse cette qualification, puisque ayant admis et professé le cartésianisme, ils *faisaient abstraction de Dieu* dans leur méthode philosophique, et commençaient par *supposer son existence douteuse.* Examinons donc ce raisonnement; il se réduit à ceci; Dieu existe avant tout; donc il doit être connu avant tout; ou bien, si Dieu n'existait pas, rien n'existerait; donc si Dieu n'est pas connu, rien ne peut être connu. Nous avouons,

[1] Défense de l'Essai, page 96 et suiv.

avec Bossuet, Leibnitz et Mallebranche, que, si Dieu n'existait pas, il n'y aurait ni êtres susceptibles d'être connus, ni êtres susceptibles de connaître; il n'y aurait ni existence ni idées. Mais de ce qu'il est la cause de tout, s'ensuit-il qu'il soit le commencement de toute connaissance? Nos facultés intellectuelles, créées par lui, doivent-elles d'abord s'exercer sur lui? Sans doute, elles ont en Dieu leur première cause. Ont-elles de même en lui leur première opération? Non sans doute, l'effet peut être connu avant la cause, et souvent même la cause n'est connue et ne peut être connue que par l'effet. Supposons un sauvage qui, dans son désert, trouve une montre. Il raisonnera bien s'il conclut que cet ouvrage annonce un ouvrier; mais serait-il sage s'il y appliquait le raisonnement de M. de La Mennais, et qu'il dit : Il ne peut exister de montres sans horloger; donc je ne puis être certain que je tiens réellement une montre, si je ne connais l'existence de l'horloger? Le vrai sens commun l'empêcherait d'extravaguer ainsi, et il penserait avec raison qu'il ne doit pas douter de ce qu'il voit, parce qu'il est quelque chose qu'il ne voit pas. D'ailleurs ce serait une chose très-facile, de montrer avec Bossuet, Fénélon et saint Augustin, et par des raisonnemens précis, que l'homme *ne peut* connaître Dieu avant de

naître Dieu avant de se connaître lui-même existant, quoique, à la vérité, la connaissance de Dieu lui soit nécessaire pour connaître les divers rapports de son existence.

Tel est pourtant le raisonnement qui, encore une fois, suffit à M. de La Mennais pour accuser ces grands hommes d'inconséquence, flétrir leurs noms révérés, et prononcer que *tout philosophe qui fait abstraction de Dieu*, c'est-à-dire tous les cartésiens, *est un insensé* qui cherche Dieu hors de Dieu. Peu s'en faut même que la religion de ces illustres personnages, qui se montrèrent toujours si religieux, ne lui soit suspecte, et qu'il ne les range dans le dictionnaire des athées. En effet, il essaie de montrer qu'avec le cartésianisme ils furent dans l'impossibilité de se démontrer qu'il y a un Dieu : « Si « la certitude de toute vérité, dit-il, dépend de « la certitude de l'existence de Dieu, comment « démontrerez-vous que Dieu est? De quelque « principe que vous partiez, ce principe sera « douteux, vous en convenez; d'un principe « douteux on ne peut tirer que des conséquences « douteuses; vous ne prouverez donc jamais « Dieu; vous ne sortirez donc jamais du doute [1]. » M. de La Mennais suppose ici à tort que les

[1] Défense de l'Essai, page 63.

cartésiens *conviennent* que la certitude de *toute vérité* dépend de la certitude de l'existence de Dieu; nous avons déjà montré le contraire, et nous aurons occasion d'y revenir. C'est lui, au contraire, qui, dans sa doctrine du sens commun, le soutient, et c'est contre lui aussi que le raisonnement qu'il vient de faire conserve toute sa force; il est par là obligé de convenir que, pour lui, l'existence de Dieu est indémontrable, c'est-à-dire, manque de preuve et ne repose que sur des conséquences douteuses comme leurs principes.

De tout cela il résulte que, pour que sa doctrine du *sens commun* soit vraie, il faut que Bossuet, Pascal, Mallebranche, Leibnitz, aient été des *insensés*, et même, par la force de leurs principes, des athées dans la spéculation. La condition est un peu chimérique. Le peu que nous venons de dire renferme la substance des raisonnemens que fait M. de La Mennais sur les ouvrages de ces grands hommes. Nous n'entrerons pas, sur cette partie de sa *défense*, dans de plus grands détails, qui d'ailleurs ne pourraient avoir d'autre objet que de compléter ou de rectifier même des citations.

Ainsi il fait dire à Mallebranche, en général, « que l'esprit humain ne peut voir en lui-même « ni l'essence des choses, ni leur existence, ni

« leur possibilité [1]; » M. de La Mennais, outre qu'il aurait dû, pour faire un raisonnement clair, expliquer le sens naturel de ces mots, *voir en Dieu*, et surtout celui qu'y attachait Mallebranche dans son système, explication à la fois si nécessaire et si difficile, que Bossuet, cité plus haut, parlant de cette vue en Dieu, déclare qu'elle se fait *d'une manière qui lui était incompréhensible*, aurait dû encore avertir que Mallebranche ne parle ainsi que des objets qui nous sont extérieurs, et qu'ailleurs il déclare expressément qu'il n'en est pas de même de l'âme [2]; que nous ne la connaissons point par son idée, et que *nous ne la voyons point en Dieu*, non plus que ses pensées et ses affections. Pourquoi M. de La Mennais néglige-t-il cette explication et cet avis? La clarté commandait la première, et la bonne foi le second. Par un semblable défaut, lorsqu'il s'agit de Bacon, il trouve moyen d'appliquer à l'autorité ce que le philosophe anglais dit de la méthode, au raisonnement en général

[1] Défense de l'Essai, page 47.

[2] « Toutes les choses qui sont en ce monde, dont nous avons « quelque connaissance, sont des corps ou des esprits, propriétés « des corps, propriétés des esprits..... C'est en Dieu et par leurs « idées que nous voyons les corps avec leurs propriétés... Il n'en est « pas de même de l'âme; nous ne la connaissons point par son idée, « nous ne la voyons point en Dieu. » Recherche de la vérité, t. II, deuxième partie, liv. 3, chap. 6.

ce qu'il reprochait à la logique de son temps, à la certitude elle-même ce qu'il exigeait pour les recherches savantes. On peut tout trouver dans un auteur, en le citant comme M. de La Mennais cite Bacon.

De même Leibnitz, qui a commenté et défendu en plusieurs occasions et en particulier contre Locke la doctrine de Descartes, a été surpris par je ne sais quel artifice de M. de La Mennais, déclarant que cette philosophie est ruineuse.

Pascal n'a pas été traité avec plus de respect. On convient généralement qu'il y aurait de l'injustice, à l'égard de ce grand homme, de lui attribuer toutes les pensées de ses *pensées ;* on sait qu'elles n'ont pas été publiées par lui, et qu'elles sont moins un ouvrage que les élémens d'un ouvrage qu'il préparait, et où les objections et les preuves, les erreurs à combattre et les vérités à établir sont restées mêlées et confondues. M. de La Mennais reconnaît lui-même qu'il ne faut pas suivre Pascal en tout; que ce puissant esprit ne savait pas toujours régler sa force; qu'il est allé trop loin [1]. Il reconnaît donc qu'il ne peut pas faire autorité, et cependant il le cite, et le cite même incomplétement; car, si dans les passages apportés par M. de La Mennais,

[1] Défense de l'Essai, page 32.

Pascal *place l'homme entre un doute absolu et la foi en la révélation*, entre *l'impuissance à prouver et l'impuissance à douter;* il déclare ailleurs que, « dans les sujets qui tombent sous les sens, ou « sous le raisonnement, l'autorité y est inutile, « et que la raison seule a lieu d'en connaître : « qu'elles ont leurs droits séparés[1]. » Nous pourrions encore apporter un autre passage[2], où il distingue très-bien ce qu'il faut accorder à la démonstration, au doute et à la foi; et un autre encore où il reconnaît pour *parfaites* les *démonstrations de la géométrie.* Pourquoi M. de La Mennais ne dit-il rien de tout cela? Pourquoi, au moins, ne rapporte-t-il pas l'explication donnée ailleurs par Pascal lui-même et que nous verrons plus tard, de l'impossibilité de la démonstration, explication très-naturelle, et qui venge complétement ce grand homme du reproche de scepticisme que lui fait M. de La Mennais?

On voit par là que l'inventeur de la doctrine d'autorité paraît redouter les autorités mêmes qu'il invoque. Au lieu de prendre les systèmes de ces grands philosophes dans leur ensemble, et de les discuter dans leurs principes fondamentaux, il nous apporte, sans exactitude, et comme à la dérobée, des propositions isolées, et, les

[1] Pensées de Pascal, art. I, page 3.

[2] *Ibid.* Soumission et usage de la raison.

trouvant en cet état, susceptibles d'une multitude de sens, il les détourne de leur sens naturel; au moins ne parle-t-il pas d'autres propositions contraires ou capables de les modifier. En vérité, est-ce là la manière de l'ami de la vérité ou du sophiste?

§ II.

Exposition de la doctrine du sens commun.

Quelques personnes n'ont qu'une idée bien inexacte de la doctrine du sens commun; parce qu'elles répugnent à prêter à son auteur une absurdité trop manifeste, elles cherchent à en interpréter l'énoncé, à se tromper elles-mêmes sur le sens des mots, et jugent ainsi M. de La Mennais plus par ses intentions ou leur bienveillance, que par ses paroles. Ainsi il n'est pas rare d'entendre dire que M. de La Mennais donne l'autorité générale, non pour l'unique moyen de certitude, mais pour le plus grand. Quelques passages de cet écrivain ont pu les induire dans cette erreur. En effet, s'il faut l'en croire, il ne prétend que combattre le sens privé par le sens commun [1], et soumettre le premier au second lorsqu'ils sont opposés. Ailleurs, il semble réduire sa doctrine à soutenir « que ce que la raison humaine atteste « être vrai, est nécessairement vrai, et que ce « qu'elle atteste être faux, est nécessairement

[1] Défense de l'Essai, préface, page 15.

« faux [1]; » et c'est à la faveur d'un exposé, en apparence, si simple et si inattaquable, qu'il emploie l'ironie contre ses adversaires : « Nous « sommes *novateurs*, dit-il, parce que nous cons- « tatons, comme un fait universel, cette foi (de « mille vérités dont nous n'avons aucune preuve « rationnelle) invincible qui est notre nature « même, et la règle de cette foi, qui est le pen- « chant non moins naturel que les hommes ont « toujours eu à admettre comme vrai, ce que « la raison générale atteste être vrai. Avant nous, « on ne s'était jamais avisé de comparer ses sen- « sations, ses sentimens, ses raisonnemens, aux « sensations, aux sentimens, aux raisonnemens « d'autrui; avant nous, on ne soupçonnait pas « que l'uniformité des jugemens confirmait « l'exactitude de ces jugemens pris à part; avant « nous, jamais les hommes ne se consultaient les « uns les autres; avant nous, ils étaient tous sûrs « de la vérité de ce qu'ils pensaient, même lors- « que ces pensées auraient été opposées entre « elles; avant nous, celui qui eût nié un fait « attesté généralement, un principe générale- « ment reçu, aurait été un homme très-sage. »

« Nous n'avons écrit, dit-il ailleurs [2], que « pour prouver la nécessité d'avoir le sens com-

[1] Défense de l'Essai, préface, page 154.

[2] *Ibid.* Page 182.

« mun, et nos critiques ne nous attaquent que, « parce qu'à leur avis, nous insistons beaucoup « trop sur cette nécessité. » D'après cela, il semble, en effet, que rien n'est moins inoffensif ou sujet à contradiction. Qui oserait contester à M. de La Mennais la nécessité du sens commun? Personne ne la lui conteste. On conviendra même de toutes parts que, s'il n'a voulu prouver que cela, il pouvait se dispenser d'écrire, ou qu'il est encore obligé d'établir qu'en plein midi il fait clair jour. Toutefois, il ne faut pas s'arrêter à ces premières apparences, et l'on verra bientôt que les mots ont ici perdu leur signification; que l'amphibologie ou même la contradiction est partout, et que le prétendu partisan du sens commun en détruit jusqu'à la notion.

En effet, qu'est-ce que le sens commun? On appelle *sens*, en général, la faculté de recevoir les idées ou images des objets, soit extérieurs, soit intérieurs à notre âme : de là la distinction des sens extérieurs ou corporels, tels que l'ouïe, la vue; et des sens internes ou intellectuels, tels que le sens intime, la mémoire, etc. On a en vue ces derniers ou quelques-uns d'eux, lorsqu'on parle de *bon sens*, de *sens exquis*, par quoi l'on exprime la faculté plus ou moins parfaite de comprendre les choses, et d'en juger selon la droite raison; et le *sens commun* n'est autre

chose que cette droiture de raison dans un degré commun à tous les hommes ou à la plupart d'entre eux : « Le sens commun, dit Laveaux, est « la disposition que la nature a mise dans tous « les hommes, ou manifestement dans la plupart « d'entre eux, pour leur faire porter, quand ils « ont atteint l'usage de la raison, un jugement « commun et uniforme sur des objets différens « du sentiment intime de leur propre perception; « jugement qui n'est la conséquence d'aucun « principe antérieur. » Par où on voit quatre choses, 1° que les jugemens communs, ou, si l'on veut, les *sentimens communs* ne sont pas le *sens commun*, mais le résultat du sens commun; 2° que le sens commun ne s'exerce pas sur les objets du sentiment intime, et que la certitude du sens intime, et par conséquent de toutes les affections intérieures, n'en dépend pas; 3° que le jugement du sens commun n'étant point la conséquence d'un principe antérieur, n'est lui-même que l'énoncé des *principes antérieurs;* ou, si l'on veut, dans le langage de Pascal, de ces *vérités claires et entendues de tous les hommes*, l'assemblage de ces *idées pareilles que la nature a données à tous les hommes*, et qu'ainsi il n'entre pas dans l'ordre d'application; 4° que le sens commun n'est pas quelque chose d'étranger à l'individu, mais une qualité, une disposition du ju-

gement individuel. « Qu'est-ce que le sens com-
« mun, dit Fénélon ? N'est-ce pas les premières
« notions que tous les hommes ont également des
« mêmes choses ? Ce sens commun, qui est par-
« tout et toujours le même, qui prévient tout
« examen, qui rend l'examen même de certaines
« questions ridicule, qui fait que, malgré soi,
« on rit au lieu d'examiner, qui réduit l'homme
« à ne pouvoir douter, quelque effort qu'il fît
« pour se mettre dans un vrai doute ; ce sens qui
« est celui de tout homme ; ce sens qui n'attend
« que d'être consulté, mais qui se montre au pre-
« mier coup d'œil, et qui découvre aussitôt l'é-
« vidence ou l'absurdité de la question : *n'est-ce*
« *pas ce que j'appelle mes idées ?* Les voilà donc
« ces idées ou notions générales que je ne puis
« ni contredire ni examiner, suivant lesquelles,
« au contraire, j'examine et je décide tout, en
« sorte que je ris au lieu de répondre toutes les
« fois qu'on me propose ce qui est clairement
« opposé à ce que ces idées immuables me pré-
« sentent. — Ce principe est constant, et il n'y
« aurait que son application qui pourrait être
« fautive ; c'est-à-dire qu'il faut sans hésiter sui-
« vre toutes mes idées claires ; mais qu'il faut bien
« prendre garde de ne prendre jamais pour
« idée claire celle qui renferme quelque chose
« d'obscur. » Écoutons maintenant M. de La

Mennais : « Qu'est-ce donc que le sens com-
« mun, dont la privation est si terrible et si hu-
« miliante?..... Qu'est-ce donc que ce sens com-
« mun qui n'est pas la raison particulière de
« chaque homme, qui souvent y est opposé, et
« auquel il faut que toute raison individuelle se
« conforme, sous peine d'erreur ou de folie? Ne
« serait-ce point la raison générale, la raison
« humaine; cette raison dont nous avons essayé
« de soutenir les droits? Le sens commun appa-
« remment ne diffère point de la raison, et, puis-
« qu'il n'est pas la raison de chaque homme, que
« souvent il y est contraire, c'est donc la raison de
« tous les hommes ou de la généralité des hom-
« mes, et voilà pourquoi on l'appelle *commun.* »

On voit de suite que le sens commun de M. de La Mennais n'est pas celui de Fénélon, c'est malheureux pour le premier, les préventions ne seront pas en sa faveur. Selon Fénélon, le sens commun, ce sont les *idées* de l'individu; selon M. de La Mennais, ce *n'est pas la raison particulière de chaque homme, mais la raison de tous les hommes*, l'accord de leurs témoignages. Il faut se rappeler ce que Pascal dit quelque part [1] : « Les
« définitions sont très-libres, et elles ne sont ja-
« mais sujettes à être contredites; car il n'y a

[1] Pensées de Pascal, première partie, art. II.

« rien de plus permis que de donner à une chose
« qu'on a clairement désignée un nom tel qu'on
« voudra. Il faut seulement prendre garde qu'on
« n'abuse pas de la liberté qu'on a d'imposer des
« noms, en donnant le même à deux choses diffé-
« rentes. » Or, c'est ce que fait ici M. de La Mennais. Car, outre qu'il distingue la raison humaine de la raison de chaque homme, distinction que notre langue ne consacre que dans l'abstraction, il est bien évident que le sens commun, *dont la privation est si terrible et si humiliante*, n'est pas le même que cet autre sens commun, dont il est question immédiatement après, *qui n'est pas la raison particulière*, et même *y est souvent opposé* : certes, ce n'est pas une *terrible et humiliante privation* pour un individu d'être privé de la raison des autres; et qui a jamais dit que, tant qu'il a *sa raison*, il ait perdu *la raison*? Quand donc l'auteur de l'*Essai* entend, par le sens commun, non-seulement la raison générale, mais encore l'accord des témoignages de la plupart des hommes, comme il le dit ailleurs, il ôte aux mots *sens commun* le sens qu'ils ont *communément*, et c'est là son premier tort contre le vrai *sens commun*.

On peut entrevoir déjà dans quelle suite d'erreurs il doit s'engager en attribuant au témoignage des hommes ce qui appartient à la raison

particulière, ou du moins quel désordre doit résulter de la confusion de ces deux idées. Pour le réfuter, il suffirait de reprendre une à une toutes ses définitions. Nous nous contenterons de cet exemple en ce genre.

Maintenant que nous nous entendons sur les termes, exposons la doctrine du *sens commun*. La devise de toute la philosophie de M. de La Mennais semble être renfermée dans ces paroles de Pascal : « Nous avons une impuissance à « prouver invincible à tout le dogmatisme ; nous « avons une idée de la vérité invincible à tout « le pyrrhonisme. [1] » Il nie toute démonstration rationnelle, et n'admet, pour base de la certitude, qu'une certaine foi invincible que nous apportons en naissant. Voici comment il résume lui-même sa doctrine [2], ce qu'il nie et ce qu'il affirme : « I. La philosophie qui place dans l'hom- « me individuel le principe de certitude, ne « peut parvenir à trouver une première vérité « certaine, d'où elle déduise toutes les autres, y « compris l'existence de Dieu. II. Cette philoso- « phie ne donne point à l'homme individuel une « règle infaillible de ses jugemens. III. Pour évi- « ter le scepticisme où conduit la philosophie de « l'homme isolé, au lieu de chercher en soi la

[1] Pensées de Pascal, deuxième partie, art. Ier.

[2] Défense de l'Essai, page 179.

« certitude rationnelle d'une première vérité, il « faut partir d'un fait, qui est cette foi insur- « montable, inhérente à notre nature, et admet- « tre comme vrai ce que tous les hommes croient « invinciblement. IV. L'autorité ou la raison « générale, le consentement commun est la règle « des jugemens individuels. »

Ainsi d'abord, l'homme isolé ne peut trouver en soi une *certitude rationnelle*, puisqu'il n'est capable ni de poser un principe certain, ni d'en tirer des conséquences certaines; ainsi l'individu, par lui-même, est toujours forcé de douter, puisque *la philosophie de l'homme isolé conduit au scepticisme; de plus, la certitude rationnelle* qui ne se trouve pas dans l'individu, ne se trouve pas davantage dans la société, qui ne peut donner, comme on le voit déjà, qu'une certitude *de foi invincible*.

Pour prouver que l'individu n'est pas capable, par lui-même, d'une *certitude rationnelle*, M. de La Mennais met en thèse que *les trois seuls moyens de connaître que chacun trouve en soi* les sens, le sentiment et le raisonnement, ne peuvent lui rien apporter de certain. Remarquons cependant que, sur ce point, il a varié ou même a paru tout-à-fait se rétracter. Mais comme le nœud de la question y réside, il nous importe d'être positifs et de bien constater toutes ses

paroles, quoique contradictoires. Le célèbre XIIIe chapitre du second volume de l'*Essai* peut se diviser en trois parties; la première présente quelques réflexions générales sur la vérité, sur notre amour pour elle, et enfin une définition de la raison; la deuxième renferme l'examen des trois *seuls* systèmes de philosophie, qui, selon lui, se partagent les écoles, et placent le principe de certitude: le premier, dans les sens; le deuxième, dans le sentiment; le troisième, dans le raisonnement: la troisième partie offre l'exposé de la doctrine nouvelle du *sens commun*, que M. de La Mennais prétend substituer à ces trois systèmes.

Dans la deuxième partie de ce chapitre, qui nous occupe seule en ce moment, M. de La Mennais reproduit d'abord, contre la certitude du témoignage des sens, les argumens des idéalistes: nos sens, pris à part, nous trompent. — Pourquoi, nous trompant séparément, ne tromperaient-ils pas tous ensemble? Qui nous dit qu'un sixième sens, par un témoignage contraire, ne troublerait pas leur accord? — Ou qu'une légère modification dans nos organes ne suffirait pas pour ruiner toute notre science? — Car quel rapport nécessaire existe-t-il entre nos sensations et la réalité des choses? — Qu'est-ce que sentir? Suis-je même certain que je sens? Et comment

conclure quelque chose de mes sensations, dont j'ignore la nature, l'existence, la cause? Je me surprends à rêver; le réveil ne serait-il pas lui-même un songe qui succède à d'autres songes? M. de La Mennais conclut ainsi : « Je ne puis « donc m'assurer par mes sens de l'existence des « objets extérieurs, de l'existence de mon propre « corps, de l'existence de mes sens mêmes, sur « le témoignage desquels reposent toutes mes « connaissances. [1] »

M. de La Mennais fait de semblables raisonnemens sur le *sentiment*, mot amphibologique dans sa bouche, *sous lequel*, dit-il, il *comprend l'évidence*, mais sous lequel plutôt il confond l'évidence et le sens intime [2]; les mêmes choses ne sont pas évidentes pour tous les hommes ni

[1] Deuxième volume de l'Essai, page 8. Par ces mots, *sur le témoignage desquels reposent toutes mes connaissances*, M. de La Mennais entend *la philosophie qui rapporte aux sens l'origine de nos connaissances, et fait dériver même les idées des sensations*; il confond ainsi deux questions très-différentes, l'origine des idées et le témoignage des sens.

Il confond de même sensation et sens intime.

[2] En effet, c'est en parlant de cette évidence qu'il dit pour en renverser la certitude : « Ce que nous sentons nous le sentons en « nous; nos sentimens n'ont de relation nécessaire qu'à nous, en-« core n'ai-je admis, à quelques égards, *la réalité de nos sentimens*, « que par une supposition toute gratuite. » Or, c'est bien le sens intime qui nous avertit de la *réalité de nos sentimens*. M. de La Mennais a ses raisons pour tout confondre et troubler tout le langage.

pour chacun dans tous les temps. — *La force avec laquelle le sentiment nous entraîne ne prouve rien en faveur des principes que nous adoptons sur son autorité.* — Il nous égare souvent. — Nous n'en connaissons pas les causes, et cependant de leur connaissance dépend la certitude des premiers principes. — Nous ne savons pas si tout invariables qu'ils nous paraissent, ils ne varient pas ainsi que nous. — Nos sentimens n'ont de relation nécessaire qu'à nous. M. de La Mennais conclut donc encore : « Ainsi nous ne sommes « pas plus assurés de nos sentimens que de nos « sensations. [1] »

Le raisonnement, selon M. de La Mennais, n'offre pas plus de garanties ; à son aide, on peut tout affirmer ou tout nier. — Nous ne raisonnons pas comme nos pères. — Notre propre esprit, différent de lui-même, adopte et rejette, d'un moment à l'autre, le même jugement d'une persuasion également pleine. — Nous ne posons pas les mêmes principes, et même, lorsque nous partons d'un principe commun, nous ne pouvons, marchant au même but, faire deux pas sans nous séparer. — On ne raisonne que sur ce que l'on connaît ; or, *nous ne connaissons rien qu'imparfaitement et incertainement.* Nos raison-

[1] Deuxième vol. de l'Essai, page 15.

nemens participent donc de l'incertitude de nos connaissances. — D'ailleurs nos raisonnemens reposent sur la mémoire; or, nous n'avons aucune certitude que la mémoire ne nous trompe point. — Nos raisonnemens supposent un premier principe qu'on ne peut démontrer; or, cette base est purement hypothétique et tout-à-fait gratuite. — D'ailleurs, en accordant même un principe certain, nous n'avons pas de règles démontrées certaines d'en tirer des conséquences. — Les premiers principes ne reposent que sur une croyance invincible; mais le fou croit invinciblement l'erreur qui fait sa folie.

M. de La Mennais met donc le raisonnement au rang des sens, du sentiment. « Toutes nos « tentatives pour arriver à la vérité, par nos « seules forces, n'ont d'autre effet que de cons- « tater de plus en plus notre impuissance, et « de justifier ce mot d'un ancien : l'unique chose « certaine est qu'il n'y a rien de certain [1]. »

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner toutes les objections qu'il élève contre l'infaillibilité des sens, de l'évidence et du raisonnement; il s'agit seulement de constater qu'il les condamne à l'impuissance de rien affirmer.

Il est vrai que dans sa *défense* [2] il se plaint

[1] Deuxième vol. de l'Essai, page 26.

[2] *Ibid.* Page 149.

qu'on l'ait accusé d'avoir soutenu « que les sens,
« le sentiment et le raisonnement nous trompent toujours ; » il paraît même convenir que soutenir cela, ce serait « *rejeter toute vérité*, soutenir « qu'il est impossible de rien connaître, ou nier « l'intelligence humaine. » Il va encore plus loin, et se rétracte ouvertement, en avertissant ailleurs [1] que les sentimens qu'il avait développés dans la *première partie de son XIII[e] chapitre*, n'étaient pas les siens, mais ceux des principaux philosophes : « Nous devons avouer qu'il man-« que, dans cette partie de notre ouvrage, une « ou deux phrases qui auraient prévenu la plu-« part des difficultés qu'on a faites. Nous avons « *négligé d'avertir* que la première partie de no-« tre XIII[e] chapitre n'était qu'une analyse som-« maire des principaux systèmes de philosophie ; « et il est arrivé de là qu'en croyant nous atta-« quer, on a attaqué non pas nous, mais les « philosophes que nous avions combattus. »

Il est vrai que M. de La Mennais a voulu combattre les idéalistes, les matérialistes et les sceptiques ; mais il est vrai aussi qu'il adopte et approuve non-seulement les raisonnemens des uns et des autres, mais encore leurs conséquences, et qu'il conclut avec eux que ni les sens, ni le sentiment, ni le raisonnement, ne peuvent

[1] Défense de l'Essai, page 136.

nous donner aucune certitude, et c'est pourquoi la seule philosophie de M. de La Mennais pose d'un seul coup tous les principes à la fois de l'idéalisme, du matérialisme et du scepticisme, en prétendant toutefois que tous ces systèmes sont absurdes. Si l'on veut se convaincre que, quand M. de La Mennais nie l'infaillibilité des sens, de l'évidence et du raisonnement, il donne, non le sentiment de quelques philosophes, mais le sien propre, il suffit de lire ce XIIIe chapitre; on verra d'abord qu'il ne se propose pas seulement de rapporter et d'*analyser* des systèmes, mais de les *examiner;* or, le résultat de cet examen est bien constaté comme lui appartenant, non-seulement par la manière dont il conclut, mais encore parce que ces conclusions sont la base unique et nécessaire du système qu'il développe immédiatement après. Que penser donc de la sincérité philosophique de M. de La Mennais, quand, dans sa *défense*, il paraît d'abord désavouer ces sentimens, et qu'ailleurs il les reproduit tels qu'ils avaient été énoncés dans le deuxième volume de l'*Essai?* En effet, c'est dans la *défense* de l'*Essai* que nous lisons [1] : « Nous remarquons ensuite que chacun de nous « trouve en soi trois moyens de connaître ou de

[1] Défense de l'Essai, page 150.

« parvenir à la vérité : les sens, le sentiment et le « raisonnement. *Cependant, ces trois moyens, ou « pris à part, ou réunis, ne sont nullement in- « faillibles.* » Il est donc bien constant que M. de La Mennais nie *toute* infaillibilité des sens, de l'évidence et du raisonnement, et cela après avoir dit, à la page précédente, que prétendre que les sens, le sentiment et le raisonnement nous trompent *toujours*..... c'est rejeter toute vérité; c'est nier l'intelligence humaine. Quelle différence y a-t-il pour la certitude, de dire que l'individu *se trompe toujours*, ou de dire qu'il *n'est nullement infaillible*[1] ?

C'est en vain que M. de La Mennais, pour nous déguiser ses vrais sentimens sur la faillibilité générale et absolue de l'individu, nous veut faire reconnaître, dans la raison, *deux facultés distinctes*[2], la faculté de *connaître* et la faculté de *raisonner*, attribuant la certitude à la première comme sa *base essentielle*, et la refusant à la seconde. Car, premièrement, il n'est pas, en ce point même, d'accord avec lui-même, puisque, d'après lui, les sens, le sentiment et le raisonnement étant les *seuls* moyens que nous ayons

[1] On peut encore voir aux pages 133 et 150 de la défense, de nouvelles preuves que M. de La Mennais d'abord confond l'évidence avec le sens intime, et ensuite nie toute infaillibilité du sentiment et du raisonnement.

[2] Deuxième vol. de l'Essai, *voyez* aussi la défense.

de *connaître*[1], il soutient qu'ils ne sont *nullement infaillibles*, et qu'ailleurs il dit ouvertement que *nous ne connaissons rien qu'imparfaitement et incertainement* . En second lieu nous avons déjà montré, contre M. Gerbet, que saint Thomas repousse cette distinction de deux facultés dans la raison, et nous avons prouvé que cette distinction, dans le sens de M. de La Mennais, est chimérique, parce que nos connaissances, la première vérité logique exceptée, si on les examine sous le rapport de la certitude, reposent toutes sur un raisonnement. Ainsi la faculté de *connaître* n'aurait pour objet que la première vérité logique, et toute application serait impossible; or, M. de La Mennais convient[3] que, « prétendre borner aux premiers principes l'in« faillibilité de la raison, ce serait l'anéantir[4] ».

Nos lecteurs seront étonnés comme nous de surprendre si souvent M. de La Mennais dans de si palpables contradictions, dans de si manifestes absurdités, dans une telle confusion du langage

[1] Deuxième vol. de l'Essai, *voyez* aussi la défense, page 19.

[2] Deuxième vol. de l'Essai, page 25.

[3] Quand nous repoussons la distinction de *deux facultés* dans la raison, nous n'improuvons pas la distinction que font les philosophes de vérités *intuitives* et *discursives*; ces derniers ne distinguent pas *deux facultés*, mais *les objets* d'une même faculté et la manière différente de les voir.

[4] Deuxième vol. de l'Essai, page 5.

et des définitions même les plus élémentaires et les plus classiques. Aurait-il voulu s'assurer la faculté de tout nier et de tout affirmer, de se justifier de toute accusation, de donner des démentis à tous ses adversaires, en leur montrant des choses contraires dans ses écrits?

Après avoir renversé, comme nous venons de le voir, l'infaillibilité individuelle, voici ce que M. de La Mennais prétend établir sur ses ruines. Quoique le *sens* particulier ne soit pas infaillible, et même que les particuliers ne soient pas certains qu'ils *sentent* quelque chose, il existe pourtant un *sens commun*, un accord général de témoignages; c'est là l'autorité du genre humain, selon lui, la seule règle de la certitude. « Nous « naissons, dit-il, avec une foule de croyances « invincibles ; de cet ordre sont toutes les vérités « nécessaires à notre conservation, toutes les « vérités sur lesquelles se fondent le commerce « ordinaire de la vie et la pratique des arts et « des métiers indispensables [1].... »

Nous croyons, par un penchant non moins naturel, à l'infaillibilité du genre humain; car, dit M. de La Mennais : « Tous les hommes ont « effectivement un penchant naturel à tenir pour « certain ce qui est cru ou attesté comme vrai

[1] Défense de l'Essai, page 142.

« généralement [1]. » Il est encore une foi qui n'est pas moins essentielle, selon lui, à la certitude; c'est la foi chrétienne de laquelle il parle, quand il dit : « Tout ce qui reste encore parmi nous « de vérité et d'ordre, nous le devons à la reli- « gion chrétienne, à la foi qu'elle conserve, au « principe d'autorité qu'elle maintient, et si le « christianisme disparaissait de l'Europe, avec « lui disparaîtrait le dernier rayon de lumière; « et la société et la raison s'évanouiraient dans « la nuit. »

Voilà donc d'abord une triple foi, ou invincible ou essentielle à la vérité, et que nous distinguerons en foi *naturelle*, foi *humaine* et foi *chrétienne*. Par la première, nous croyons à notre existence, à nos facultés, à leurs objets; par la seconde, à l'infaillibilité du genre humain; par la troisième, au christianisme. M. de La Mennais ne fait pas cette distinction; parce que la confusion lui est encore ici utile : mais nous pourrions en fournir plusieurs exemples.

Quoi qu'il en soit, cette foi, au moins *naturelle* et *humaine*, cette croyance invincible de mille et mille choses, est signalée par M. de La Mennais, d'abord comme « un fait incontestable, univer- « sel, et que l'on constaterait encore en le niant, « puisque, pour le nier, il faudrait parler, et

[1] Défense de l'Essai, préface, page 14.

« par conséquent croire à la parole, croire à sa « liaison avec notre pensée et la pensée d'au- « trui, croire à sa propre existence et à l'exis- « tence des autres hommes, etc.[1]. » Ensuite, comme tout-à-fait « conforme à notre nature, « ou plutôt comme étant notre nature même, « puisqu'il nous est impossible de la surmonter, « et qu'en la détruisant nous détruirions notre « intelligence et notre corps même; en effet, dit- « il ailleurs[2], la vérité est la vie de l'intelli- « gence de l'homme, il ne subsiste que parce « qu'il croit, et la raison, qui le distingue des « animaux, n'est que la vérité connue. »

Cette foi, selon M. de La Mennais, est tellement dans notre nature, que « non-seulement « l'homme, mais toutes les intelligences finies « commencent par la foi, qui est le fondement de « leur raison, parce que la dernière raison de ce « qui est, ou la certitude absolue, réside unique- « ment dans l'être nécessaire; c'est pourquoi « il faut qu'elles remontent jusqu'à leur cause « pour s'assurer d'elles-mêmes[3]; » c'est pourquoi « Dieu est connu avant tout, et la raison, qui « ne croit pas en Dieu, ne saurait raisonnable- « ment rien croire[4]. » « Donc il faut commen-

[1] Défense de l'Essai, page 149.
[2] *Ibid.* Page 12.
[3] *Ibid.* Page 146.
[4] *Ibid.* Page 145.

« cer par la foi, ou croire avant de comprendre,
« avant même d'examiner [1]; détruisez, dit-il en-
« core, cette foi, rejetez cette règle, plus de
« certitude, plus de langage, plus de société,
« plus de vie [2]. »

C'est ainsi que M. de La Mennais constate les croyances invincibles et la nécessité que nous impose notre nature de commencer d'abord par elles. Mais on voit déjà combien cet exposé doit renfermer d'erreurs, puisque ce qui est vrai de la foi que nous avons appelée *naturelle*, est faux de la foi *humaine*, et à plus forte raison de la foi *chrétienne;* toutefois nous devons observer que M. de La Mennais reconnaît en quelques endroits que cette dernière n'est que la conséquence des deux autres.

Ce fait de mille croyances invincibles une fois reconnu, M. de La Mennais continue ainsi [3]:
« Puisque la philosophie tend à bannir de notre
« entendement toutes les vérités, que la foi seule
« les conserve, et que la foi se conserve elle-
« même, malgré tous les efforts que l'homme peut
« faire pour l'anéantir, elle est donc la base de
« nos connaissances, et le principe de notre rai-
« son... Il ne reste plus qu'à trouver la règle de

[1] Défense de l'Essai, page 153.

[2] *Ibid.* Page 154.

[3] *Ibid.* Page 143.

« nos jugemens. Ici encore, il suffit d'ouvrir les « yeux pour reconnaître que, dans l'appréciation « du vrai et du faux, tous les hommes se déter- « minent naturellement par le consentement « commun [1]..... Le consentement commun ou « l'autorité, voilà donc la règle naturelle de nos « jugemens [2]. » Mais pour produire la certitude, le consentement ne doit pas être tellement général que « le témoignage du genre humain soit « nécessaire pour qu'un fait quelconque soit cer- « tain [3]; il n'est même pas possible de fixer le « nombre de témoignages conformes, nécessaire « pour produire une certitude parfaite; cela dé- « pend de mille circonstances, et en particulier « du poids de chaque témoignage pris à part. Le « *sens commun*, en chaque occasion, fait le dis- « cernement et proclame la certitude [4]. »

Le sens commun de M. de La Mennais se réduit donc 1° à nier que les sens, le sentiment, c'est-à-dire, l'évidence et le sens intime, et le raisonnement, puissent nous donner aucune certitude; 2° à reconnaître que nous croyons invinciblement mille et mille choses; 3° et que, pour celles que nous ne croyons pas ainsi, nous n'avons pas d'autre règle que le consentement commun, qui

[1] Défense de l'Essai, page 143.

[2] *Ibid.* Page 144.

[3] *Ibid.* Page 198.

[4] *Ibid.* Page 151.

doit être consulté et jugé par le sens commun de l'individu.

§ III.

Examen du *sens commun* de M. de La Mennais.

Le cartésianisme et la doctrine du *sens commun* diffèrent beaucoup moins au fond qu'on ne le croirait au premier abord : ôtez à cette dernière quelques mots qui ont perdu leur sens primitif ; rappelez quelques définitions ; modifiez quelques énoncés, et vous verrez que dans le nouveau *sens commun* se retrouvent les points principaux, les élémens du cartésianisme, à la vérité, défigurés et corrompus.

En effet, la philosophie de Descartes commence par mettre en doute toutes nos connaissances ; de même M. de La Mennais débute par nous dire que les sens, le sentiment et le raisonnement, à la vérité, ne trompent pas *toujours*, mais ne sont *nullement* infaillibles ; Descartes, au milieu de toutes les raisons qu'il a de douter, remarque qu'au moins il ne peut pas douter qu'actuellement il ne doute, et par conséquent qu'il n'existe ; de même M. de La Mennais, au milieu des raisons que nous avons de ne pas croire, reconnaît que nous croyons cependant une foule de choses, entre autres notre existence, la parole et nos facultés en général. Descartes base sa première vérité

sur l'évidence; M. de La Mennais appuie les siennes sur une foi qui est dans notre nature, ou plutôt qui est notre nature même. Descartes veut que l'individu connaisse son existence avant de connaître Dieu; M. de La Mennais assure, à la vérité, que Dieu doit être connu avant tout; mais cependant il déclare qu'avant de connaître Dieu nous pouvons *constater les faits relatifs à notre nature*, et ailleurs il place la foi *naturelle* et la foi *humaine* avant la foi *divine*, et celle-ci même dérive des deux premières selon lui [1]; Descartes attribue à l'individu une certaine infaillibilité; de même M. de La Mennais, quoiqu'il prétende que l'individu ne peut trouver en soi la certitude, le charge cependant de « comparer le témoignage de ses sens, de son sentiment, de son raisonnement privé, avec le témoignage des sens, du sentiment et du raisonnement d'autres hommes; » et comme le nombre de témoignages conformes, nécessaire pour produire une parfaite certitude, dépend de mille circonstances, et, en particulier, du poids de chaque témoignage pris à part [2], c'est au particulier à prononcer sur ces *mille circonstances*, et à

[1] Cela posé (c'est-à-dire la nécessité invincible de croire, et la règle générale de nos croyances étant reconnue), nous « prouvons « l'existence de Dieu. » Défense de l'Essai, page 145.

[2] *Ibid.* Pages 150 et 151.

juger ces *témoignages pris à part*. Enfin, de même que chez Descartes, l'évidence juge l'évidence, de même, chez M. de La Mennais, *le sens commun fait le discernement* du sens commun. Par où on voit combien se rapprochent, non par les mots, mais dans le fond des choses, deux systèmes dont l'un reconnaît pour base de nos connaissances l'invincible évidence, et, pour règle de l'évidence, l'évidence même, et l'autre les appuie sur la foi invincible du sens commun que dirige le même sens commun.

Il n'y aurait donc peut-être qu'une querelle de mots, querelle dont tous les torts seraient cependant à celui qui en a changé la signification naturelle, si la doctrine du *sens commun* ne présentait d'autres énoncés très-inexacts. Pour en venir aux détails, il importe d'abord de bien déterminer comment M. de La Mennais conçoit la certitude, et quelle idée nous devons en avoir nous-mêmes : comme c'est là le point unique sur lequel roulent les deux systèmes qui nous occupent en ce moment, la lumière que nous y aurons apportée rejaillira sur toute la question. Pascal me semble avoir très-clairement exposé ce que c'est que la certitude dont nous sommes capables dans la première partie de ses *pensées :* « La véritable méthode, dit-il, qui formerait les « démonstrations dans la plus haute excellence,

« s'il était possible d'y arriver, consisterait en « deux choses principales : l'une de n'employer « aucun terme dont on n'eût auparavant expli« qué nettement le sens ; l'autre de n'avancer « jamais aucune proposition, qu'on ne démon« trât par des vérités déjà connues, c'est-à-dire, « en un mot, à définir tous les termes et à prou« ver toutes les propositions..... Certainement « cette méthode serait belle ; mais elle est abso« lument impossible ; car il est évident que les « premiers termes qu'on voudrait définir, en « supposeraient de précédens pour servir à leur « explication, et que de même les premières pro« positions qu'on voudrait prouver, en suppose« raient d'autres qui les précédassent, et ainsi il « est clair qu'on n'arriverait jamais aux premiè« res ; aussi, en poussant les recherches de plus « en plus, on arrive nécessairement à des mots « primitifs qu'on ne peut plus définir, et à des « principes si clairs, qu'on n'en trouve plus qui « le soient davantage pour servir à leur preuve ; « d'où il paraît que les hommes sont dans une « impuissance naturelle et immuable de traiter « quelque science que ce soit dans un ordre ab« solument accompli [1].

[1] C'est par ces paroles qu'il faut expliquer les autres paroles que nous avons déjà citées, et auxquelles M. de La Mennais attache un sens si faux : « Nous avons une impuissance à prouver invincible à

« Il y a un autre ordre, et c'est celui de la « géométrie [1], qui est, à la vérité, inférieur, en « ce qu'il est moins convaincant, mais non pas « en ce qu'il est moins certain; il ne définit pas « tout et ne prouve pas tout, et c'est en cela qu'il « est inférieur; mais il ne suppose que des choses « claires et constantes par la lumière naturelle, « et c'est pourquoi il est parfaitement véritable, « la nature le soutenant au défaut du discours.... « Ainsi, quand la géométrie est arrivée aux pre- « mières vérités connues, elle s'arrête là et de- « mande qu'on les accorde, n'ayant rien de plus « clair pour les prouver : de sorte que tout ce que « la géométrie propose est parfaitement démon- « tré, ou par la lumière naturelle ou par les « preuves... Toutes les vérités premières ne peu- « vent se démontrer... Mais comme la cause qui « les rend incapables de démonstration, n'est « pas leur obscurité, mais au contraire leur ex- « trême évidence, ce manque de preuve n'est pas « un défaut, mais plutôt une perfection. »

Pour bien comprendre Pascal en cet endroit,

« tout le dogmatisme; nous avons une idée de la vérité invincible à « tout le pyrrhonisme. » Cette impuissance à prouver s'entend de la manière de *prouver* par des vérités *déjà prouvées*, ou de la démonstration mutuelle sans vérités *admises*.

[1] Ce qui est dit ici de la géométrie doit se dire de toutes les sciences raisonnées.

il faut remarquer qu'il parle ici de la *méthode de démontrer* à d'autres la vérité; or, il est bien évident que cette démonstration ne peut trouver la certitude que dans des vérités *prouvées* ou *admises*. Mais il ne faut pas parler dans les mêmes termes de la certitude que l'individu veut acquérir pour soi-même, et de celle qu'il veut donner à ses semblables; au lieu que pour celle-ci il demande qu'on lui accorde certains principes, au lieu qu'il a besoin de vérités *admises*, il n'a besoin pour lui que de vérités *évidentes*, et, comme dit Pascal, *constantes par la lumière naturelle*. Des vérités *admises* sont donc nécessaires pour la démonstration mutuelle, si je puis parler ainsi, mais non pour la certitude individuelle; du moins on ne le peut conclure des paroles de Pascal. C'est cependant l'erreur où est tombé M. de La Mennais, lorsque, dans le deuxième volume de l'*Essai*, il a dit que les axiomes et les théorèmes, qui sont le fondement de la géométrie, ne reposent que sur une convention des hommes : « Elle (la « géométrie) ne subsiste qu'en vertu d'une con« vention tacite d'admettre certaines bases néces« saires ; convention que l'on peut exprimer en « ces termes : nous nous engageons à tenir tels « principes pour certains, et à déclarer quicon« que refusera de les croire sans démonstration « coupable de révolte contre le sens commun,

« qui n'est que l'autorité du grand nombre [1]. »
Comme M. de La Mennais ne parle pas ici des démonstrations que les hommes se font les uns aux autres des vérités géométriques, mais bien de la certitude par laquelle elle *subsiste*, c'est-à-dire de la certitude, en général, que l'individu peut en acquérir, il est vrai que Pascal a été mal compris, mal interprété, et l'absurdité manifeste de ces dernières paroles reste au compte seul de l'auteur de l'*Essai*.

Nous avons encore une autre remarque à faire sur ce passage de Pascal : lorsqu'il parle d'une méthode de démontrer qui définirait tout et prouverait tout, il la présente à la fois comme la plus parfaite et comme impossible; or, il est évident qu'une telle méthode n'est pas seulement d'une impossibilité relative aux hommes et à la faiblesse de leur esprit; mais que Dieu lui-même ne pourrait la pratiquer, et ainsi qu'on ne la peut concevoir d'aucune façon. Une méthode toujours et absolument inexécutable ne peut être plus parfaite qu'une méthode possible : c'est donc à tort que Pascal donne, comme lui étant inférieure, celle de la géométrie, qui ne définit pas tout et ne prouve pas tout. Il dit d'ailleurs plus bas que le défaut de preuves qui résulte pour certaines choses de leur évidence, *n'est pas un*

[1] Deuxième vol. de l'Essai, page 36.

défaut mais une perfection. Or, s'il est plus parfait de n'avoir pas besoin de preuves, la méthode qui repose sur cette inutilité de preuves n'est-elle pas elle-même plus parfaite que celle qui ne cesse jamais de demander des preuves?

Après ces principes généraux sur la certitude et la démonstration, écoutons M. de La Mennais. Par ce mot de *certitude*, M. de La Mennais insinue qu'on peut entendre deux choses; car, en parlant de la certitude que l'homme isolé a de son existence [1], il déclare qu'il n'en a pas une « certitude *rationnelle*, c'est-à-dire une certitude « telle que la raison n'aperçoive aucune possibilité que ce qui lui paraît vrai soit faux, mais « qu'il en a cependant, comme de mille autres « choses, une certaine certitude, qui est la nécessité invincible de croire, ou l'impuissance « absolue de douter. » Il faut convenir que cette distinction n'est pas fort claire, et qu'il est difficile de bien marquer la différence de *l'impuissance absolue de douter*, et d'un état *où la raison n'aperçoit aucune possibilité que ce qui lui paraît vrai soit faux.*

Quoi qu'il en soit, M. de La Mennais établit encore ailleurs la même différence; car, selon lui, « l'homme isolé ne peut être rationnellement

[1] Deuxième vol. de l'Essai, page 133.

« certain d'aucune chose, et même tous les hom-
« mes ensemble ne sauraient acquérir la certi-
« tude rationnelle, ou rien démontrer pleine-
« ment, avant d'avoir trouvé Dieu [1]. » D'où nous pouvons raisonner ainsi : Les *hommes ensemble* ont quelque certitude avant d'avoir trouvé Dieu, puisque c'est par cette certitude, ou, ce qui est la même chose, par leur consentement, que, d'après M. de La Mennais lui-même, on *prouve* l'existence de Dieu; or, outre cette certitude, il en est une autre qu'on obtient après avoir trouvé Dieu, que M. de La Mennais paraît annoncer en cet endroit, qu'il promet encore à la page 187 de sa *défense*, et qu'il nous révèle à la page 41 du deuxième volume de son *Essai*, où il s'exprime ainsi : « Toute certitude repose sur la connais-
« sance de Dieu. Avant de savoir qu'il existe, on
« peut apercevoir et constater des faits relatifs à
« notre nature; mais on ne saurait trouver la
« raison de rien. Or, la certitude *rationnelle* n'est
« autre chose que la raison de ce qui est. »

Reprenons tout cela, et essayons avec les définitions de M. de La Mennais, de comprendre l'idée qu'il a de la certitude pour l'individu et pour la société. Il veut d'abord [2] qu'on distingue bien la
« vérité des idées considérées en elles-mêmes et

[1] Défense de l'*Essai*, page 193.
[2] *Ibid.* Page 136.

« la certitude que l'homme peut avoir de cette « vérité. » Il reproche même à tous ses adversaires d'avoir confondu ces deux choses : mais ailleurs il a le même tort, et, oubliant lui-même la différence de la vérité et de la certitude, il définit d'abord la certitude rationnelle, *la raison de ce qui est* [1]; et ensuite un état tel *que la raison n'aperçoit aucune possibilité que ce qui lui paraît vrai soit faux* [2]. La première définition ne peut convenir qu'à la vérité, et la deuxième qu'à la certitude.

Quoi qu'il en soit de cette première contradiction, il établit ailleurs d'une manière invincible que la certitude ne peut pas reposer sur une vérité *prouvée* [3]; car, dit-il, « on ne saurait rien « démontrer qu'à l'aide de plusieurs vérités déjà « certaines ; il est dès-lors contradictoire de pré- « tendre démontrer une première vérité, et par « conséquent, loin que la certitude repose sur « la démonstration, nulle démonstration ne se- « rait possible sans une certitude antérieure qui « en fait toute la force. » Sa conclusion est donc qu'il faut donner à nos connaissances, pour base, non une vérité *prouvée*, mais une vérité invinciblement *crue* sans preuve.

[1] Défense de l'Essai, page 151.

[2] Deuxième vol. de l'Essai, page 41.

[3] *Ibid.* Page 23.

Ici reparaît encore la contradiction; car immédiatement après avoir proclamé la *croyance* invincible comme le seul fondement possible de la certitude, il reproche aux cartésiens de ne pas en donner d'autre, et déclare que « la croyance « individuelle, *même invincible*, ne suffit pas « pour discerner avec certitude la vérité de l'er- « reur, ou pour s'assurer des premiers princi- « pes. » Ailleurs il dit « qu'il ne prétend pas dé- « montrer que des croyances invincibles soient « vraies [1]; » il reconnaît même que ces croyances invincibles peuvent subsister avec des *motifs de doute*, et la possibilité aperçue que ce qui paraît vrai soit faux [2]. Nous avons encore vu que, selon M. de La Mennais, « la force avec laquelle le sen- « timent nous entraîne ne prouve rien en faveur « des principes que nous adoptons sur son auto- « rité; car, qui nous assure qu'il soit une règle « infaillible du vrai? »

Résumons. D'après M. de La Mennais, la certitude repose-t-elle sur une vérité démontrée? Non, car la démonstration repose elle-même sur la certitude. Repose-t-elle sur une vérité invinciblement crue? Non encore; puisque les croyances

[1] Défense de l'Essai, page 142.

[2] « La nature nous force de croire, lors même que notre raison « aperçoit encore des motifs de doute, ou la possibilité que ce qui « lui paraît vrai soit faux. » *Ibid.* Page 141.

invincibles et *forcées* peuvent exister avec des motifs de doute, et que la force du sentiment *ne prouve rien*. Sur quoi repose donc la certitude? est-elle même possible dans le système de M. de La Mennais? On ne saurait le concevoir.

Après ces considérations générales sur la certitude, examinons-la dans *l'individu pris isolément*. M. de La Mennais observe d'abord [1] que par ces mots, il n'entend pas « un homme qui réelle-« ment et de fait serait né et aurait vécu hors de « la société de ses semblables, mais l'homme de « Descartes qui, au sein de la société, ayant l'u-« sage de la parole, des idées acquises, l'habi-« tude de la réflexion, se sépare volontairement « des autres intelligences. » Or, l'individu ainsi considéré est-il capable de quelque certitude? Non, car, selon M. de La Mennais, l'individu n'a que « trois moyens de connaître, les sens, le sen-« timent et le raisonnement; or, ces trois moyens, « ou pris à part, ou réunis, ne sont nullement « infaillibles [2]. » Il est vrai qu'ailleurs [3] il attribue à l'individu, pour son existence et pour mille autres choses, une certaine nécessité invincible de croire, ou l'impuissance absolue de douter; mais nous venons de voir que, d'après

[1] Défense de l'Essai, page 140.
[2] *Ibid.* Page 150.
[3] *Ibid.* Page 133.

M. de La Mennais encore, les croyances invincibles n'ont aucun rapport nécessaire à la certitude, et même que cette impuissance absolue de douter peut subsister avec des motifs de doute, ou, en d'autres termes, que les croyances invincibles sont incertaines, ce qui implique. L'individu manque donc et de la certitude *invincible*, et de la certitude *rationnelle*. Quelle certitude lui reste-t-il? Nous le demandons à M. de La Mennais.

Voyons au moins si la société conservera quelque certitude dans le système du sens commun. M. de La Mennais établit d'abord [1] que non-seulement l'homme isolé, mais les hommes ensemble, ne peuvent obtenir la certitude *rationnelle* avant d'avoir trouvé Dieu; nous lisons ailleurs que non-seulement la certitude *rationnelle*, mais « *toute* certitude, repose sur la connaissance de « Dieu [2]; » et que, par conséquent, avant de croire en Dieu, on ne saurait *raisonnablement* rien croire [3]. Or, M. de La Mennais ne prouve l'existence de Dieu que par le consentement unanime des peuples [4]. En deux mots, selon M. de

[1] Défense de l'Essai, page 136.

[2] Essai, page 41.

[3] Défense de l'Essai, page 145.

[4] *Ibid.* « Nous avons jusqu'ici reconnu trois choses : 1° L'impos« sibilité de trouver en nous la certitude rationnelle, ou, en d'au« tres termes, de trouver dans notre raison le fondement de notre

La Mennais, avant d'avoir trouvé Dieu, nos croyances n'ont aucune certitude; elles ne sont pas *raisonnables*, et cependant c'est sur les croyances *incertaines*, non *raisonnables*, qu'il établit l'existence de Dieu. Le cercle vicieux est manifeste : nos croyances, incertaines d'abord quoique invincibles, ne peuvent devenir certaines que par la connaissance de Dieu, et Dieu ne peut être reconnu par ces croyances non raisonnables. La contradiction que nous signalons en ce moment est encore plus saillante à la page 41 de l'*Essai*. En effet, après avoir enseigné que toute certitude repose sur la connaissance de Dieu, M. de La Mennais ajoute que, « avant de « savoir qu'il existe, nous pouvons apercevoir « et constater des faits relatifs à notre nature; » mais si *toute* certitude repose sur la connaissance de Dieu, les faits eux-mêmes, même ceux qui sont relatifs à notre nature, ne peuvent être certains avant que Dieu soit connu; et, s'ils ne sont pas certains, comment pouvons-nous les constater? Ce passage de M. de La Mennais se réduit évidemment à dire : Avant la connaissance de Dieu nous ne sommes certains de rien ; mais nous sommes cependant certains des faits relatifs à

« raison; 2° la nécessité invincible de croire ; 3° la règle générale « qui détermine nos croyances. *Cela posé*, nous prouvons l'existence de Dieu par le consentement unanime des peuples. »

notre nature. C'est ainsi qu'à travers les plus palpables contradictions, M. de La Mennais en revient de force à avouer, comme Descartes l'a enseigné, que la première vérité connue est l'existence de l'individu.

Il nous fournit encore une autre manière de prouver que la société ne peut obtenir de certitude rationnelle, puisque, selon lui, la certitude rationnelle est la raison de ce qui est, et que la dernière raison de ce qui est non-seulement ne se trouve pas dans l'individu, ni même dans la société, mais *réside uniquement* [1] dans l'être nécessaire.

De ce que nous avons dit, il résulte que les définitions de la certitude et les distinctions des diverses espèces de certitudes données par M. de La Mennais sont inintelligibles et contradictoires, que, dans ses principes, la certitude est métaphysiquement impossible, et qu'en effet elle ne se trouve ni dans l'individu ni dans la société.

§ IV.

Des difficultés élevées par M. de La Mennais contre le cartésianisme.

Les difficultés proposées par M. de La Mennais contre le cartésianisme, peuvent se réduire

[1] Défense de l'Essai, page 146.

à cinq ou six points principaux : 1° Selon M. de La Mennais, Descartes appuie toute sa philosophie sur un cercle vicieux, établissant l'évidence sur l'existence de Dieu, et l'existence de Dieu sur l'évidence : « Ainsi, dit-il après avoir « comparé quelques passages des *Méditations*, « ainsi, d'un côté, si Dieu n'est pas, mes perceptions les plus claires et les plus distinctes pour- « raient me tromper, et, d'un autre côté, Dieu « est, parce que, s'il n'était pas, mes perceptions claires et distinctes me tromperaient. « L'existence de Dieu prouve la vérité de mes « perceptions claires et distinctes, et mes perceptions claires et distinctes prouvent l'existence de Dieu [1]. »

2° Descartes, en commençant sa philosophie par le doute, se place dans l'alternative inévitable, ou de ne pouvoir en sortir et de renoncer pour toujours à toute vérité, ou de se contredire et de croire même en supposant qu'il doute : « Descartes commence donc par se placer dans « un isolement absolu, en rejetant de son esprit « toutes les croyances qui reposent sur l'autorité « des autres hommes... Mais il n'a pas plus tôt « renoncé à la foi que toutes les vérités lui échappent sans qu'il puisse en retenir une seule.....

[1] Défense de l'Essai, page 39.

« Au fond, ajoute-t-il au sujet du fameux ar-
« gument, *je pense, donc je suis :* la pensée, le
« sentiment, l'imagination, la volonté, autant
« que *nous les apercevons immédiatement*, étant
« notre être même, l'argument de Descartes se
« réduit à ce raisonnement : *Je suis, donc je*
« *suis* [1]. »

3° L'évidence que demande Descartes ne peut jamais être constatée; car, à propos de la *règle générale* de certitude du cartésianisme, *tout ce que je perçois clairement et distinctement est vrai :* « Leibnitz observe avec raison, dit M. de La « Mennais, qu'*elle a besoin d'une nouvelle mar-* « *que pour faire discerner ce qui est clair et dis-* « *tinct.* » Et après avoir montré que Descartes ne peut ni définir ni donner aucun moyen de discerner ce qui est réellement clair et distinct : « Son « critérium, ajoute-t-il, se réduit à ceci : *Tout ce* « *dont il nous est impossible de douter, ou tout ce* « *que nous croyons fortement être vrai, est vrai,* et « par conséquent tout ce que nous croyons forte- « ment être faux est faux. » « Mallebranche, dit « ailleurs M. de La Mennais, ne s'éloigne pas, « sur ce point, de Descartes, il pense, comme « lui, que le sentiment intérieur de l'évidence « doit être la règle de nos jugemens, et voici en

[1] Défense de l'Essai, pages 30, 31 et 35.

« conséquence le principe qu'il établit. *On ne*
« *doit jamais donner de consentement entier,*
« *qu'aux propositions qui paraissent si évidem-*
« *ment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser*
« *sans sentir une peine intérieure et des reproches*
« *secrets de la raison...* Essayez, continue M. de
« La Mennais, de réduire les paroles de Malle-
« branche à une proposition précise, vous ne
« trouverez que ceci : Voulez-vous éviter l'er-
« reur, ne consentez jamais qu'à la vérité? Mais
« qu'est-ce que la vérité? C'est ce qui vous paraît
« évidemment vrai. Toujours la même incerti-
« tude, la même insuffisance, la même fausseté [1]. »
M. de La Mennais juge cette difficulté si sérieuse, qu'il y revient plusieurs fois encore, et entre autres, à propos d'un passage de d'Aguesseau, où il est dit qu'on ne peut constater l'évidence que par l'évidence. « De tout ce discours, dit M. de
« La Mennais, ce qu'on peut conclure, c'est
« qu'ainsi que Descartes, d'Aguesseau attache la
« certitude à l'évidence ou aux perceptions claires
« et distinctes ; mais de telle sorte néanmoins, que
« pour reconnaître la véritable évidence, une
« autre évidence est nécessaire. En d'autres ter-
« mes, pour être certain d'une chose, il faut au-
« paravant être certain d'une autre chose. Ce

[1] Défense de l'Essai, page 113.

« n'est pas résoudre la difficulté, c'est la reculer;
« car comment nous assurerons-nous de la certitude de cette autre chose? D'Aguesseau fait ici précisément comme ces Indiens qui, ne comprenant point que la terre se soutienne sans appui dans l'espace, imaginent qu'elle est portée par un éléphant, et l'éléphant par une tortue, et puis ne s'embarrassent pas de ce qui porte la tortue elle-même [1].

4° Le quatrième reproche que fait M. de La Mennais à la philosophie de Descartes, c'est d'enseigner l'infaillibilité de la raison individuelle, ce qui, selon lui, est insoutenable en toute façon : car, ou elle serait infaillible en tout et toujours, ou seulement dans les premiers principes; or, 1° « prétendre borner aux premiers principes son infaillibilité, ce serait l'anéantir. Ne faut-il pas qu'elle soit infaillible en établissant cette distinction, et infaillible encore en discernant ce qui est un premier principe de ce qui n'en est pas un, ou ce qui est certain de ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire infaillible universellement? 2° Si on la suppose universellement infaillible, qu'on explique tant de jugemens contradictoires, tant d'opinions opposées; *en ce cas*, pour être conséquent, on est forcé de nier l'existence de l'erreur, forcé de soutenir

[1] Défense de l'Essai, page 125.

« que, sur toutes choses, le oui et le non sont « également vrais, également certains [1]. »

5° M. de La Mennais prétend que le cartésianisme, en attribuant l'infaillibilité à l'individu, consacre la folie et l'hérésie. « Le grand danger, « dit-il, de cette philosophie est d'abandonner « chaque raison à elle-même, et de ne donner à « l'homme d'autre règle de vérité que ses propres « jugemens. Dès-lors il doit croire vrai tout ce « qui lui paraît vrai, et faux tout ce qui lui paraît « faux. Il n'est point d'erreur qui ne soit justifiée « par ce principe, et aussi est-ce de ce principe « que partent l'hérétique, le déiste et l'athée : « ils peuvent affirmer ou nier tout ce qu'ils veu- « lent, en disant : Cela est clair pour moi, ou « cela ne l'est pas [2]. » « Nous avons montré, « dit-il ailleurs, que la règle générale de Des- « cartes se réduit à cet axiome : *Tout ce que je « crois fortement être vrai est vrai.* Mais quelle « croyance plus forte que celle des fous sur le « point de leur folie? Outre les autres motifs qui « peuvent rendre incertaine la croyance la plus « invincible, elle ne prouve donc nullement la « vérité de ce qu'on croit, à moins d'être sûr « qu'on n'est pas fou. Or, quelle preuve chacun

[1] Défense de l'Essai, préface.

[2] Essai, page 25.

« de nous a-t-il qu'il n'est fou, si ce n'est le té-« moignage des autres hommes? l'impuissance « de reconnaître qu'on est fou étant précisément « le caractère de la folie [1]. » « On déclare d'a-« bord, ajoute-t-il en un autre endroit, la raison « de chacun juge infaillible de toutes les ques-« tions qu'il faut résoudre avant d'arriver jus-« qu'au christianisme... Parvenu à l'église, on « dit à ce même homme : Prenez garde, jusqu'ici « votre raison a été pour vous un guide sûr; elle « a dû vous conduire infailliblement à la vérité; « mais si vous continuez de raisonner, elle vous « conduira aussi infailliblement à l'erreur... Il « nous semble que ces réflexions suffisent pour « faire sentir les graves inconvéniens de la mé-« thode philosophique [2]. »

Nous ne rappelons pas ici quelques autres objections répétées cependant plusieurs fois par M. de La Mennais, parce qu'elles sont trop évidemment dénuées de tout fondement de droit et de fait. Par exemple, où a-t-il trouvé dans la philosophie de Descartes, qu'elle n'admet comme « vrai que ce qui est *démontré* à la raison, que « des vérités *prouvées* [3]? » Il y a loin d'une vérité *évidente* à une vérité *démontrée* ou *prouvée*;

[1] Essai, page 111.
[2] *Ibid.* Pages 207 et 209.
[3] *Ibid.* Page 124.

or, le cartésianisme admet des vérités *évidentes* et des vérités *prouvées*. M. de La Mennais, qui s'est si souvent occupé de l'évidence cartésienne, devait le savoir, et la fausseté de l'accusation est ici aussi manifeste que la contradiction.

Voilà donc les objections de M. de La Mennais contre le cartésianisme. Pour les résoudre toutes pleinement et en détail, il faudrait reprendre en entier le procès du cartésianisme, jugé depuis deux cents ans; cette tâche serait plus longue que difficile; elle me mènerait hors des bornes que je me suis prescrites. Je me contenterai donc de quelques réflexions générales, qui suffiront, je crois, pour montrer le peu de solidité des raisonnemens de l'auteur de l'*Essai*. L'on a déjà vu d'ailleurs que si l'on voulait le suivre dans toutes les questions qu'il soulève sans les approfondir, il faudrait non-seulement revenir sur tous les cours de philosophie, puisqu'il a tout nié, la vérité des idées, des sens, du sentiment, du raisonnement, mais encore discuter les divers systèmes de tous les philosophes anciens et modernes, tous altérés ou attaqués par notre adversaire. C'est pourquoi, dans le plan que je me suis tracé, j'ai cru que je devais me contenter d'indiquer certaines choses, et ne traiter que les fondamentales.

Les trois premières objections ne sont pas nou-

velles; elles furent proposées à Descartes lui-même, qui s'occupa d'y répondre. Huet, entre autres, les présenta presque dans les mêmes termes que M. de La Mennais [1]; Huet fut réfuté par plusieurs cartésiens : et c'est de sa critique

[1] On dirait que M. de La Mennais n'a que traduit Huet : Voici les trois premières objections présentées par le célèbre évêque d'Avranches, *censura philosophiæ cartesianæ.*

Première objection. Decernit ille (Cartesius) nullam habere nos posse rei cujuslibet certam scientiam, priusquàm Deum noverimus. Hinc efficitur notitiam omnem quæ prævertitur in nobis notitiam Dei, esse incertam. Hoc si sit, ideæ omnes, notiones omnes, item propositiones, assumptiones, conclusiones, quibus ad comparandam Dei notitiam usus est Cartesius, incertæ sunt. Vel si totam hanc pompam demonstrationis, etiamsi constantem omnibus ratiocinationis partibus, ratiocinationem tamen non esse, sed simplicem ut vocant, visionem et conscientiam, ridiculè affirmantibus cartesianis stolidè credamus; conscientia tamen hæc, sive visio incerta est. Quod si totum illud, quidquid tandem sit, incertum est, incertum quoque est quodcumque indè colligitur. Colligitur autem existentia Dei. Attamen ex hâc cognitione Dei, tanquam certissimâ, et certissimis argumentis à se demonstratâ colligit superiora hæc omnia certa esse, et quascumque habuerat priùs causas dubitandi, posito hoc principio, penitùs esse sublatas. Quam ob rem manifestò in se recurrit. *Deus existit*, inquit, *quia vera est idea Dei quæ in me est; vera est idea Dei quæ in me est*, *quia Deus existit.* Quo quid fingi potest magis ασυλλο γιστον.

Deuxième objection. Dubitandi propositum antè deserit Cartesius quàm teneat... Aio primùm à Cartesio poni ut concessum, id quod quæritur; quærit enim an sit, et meritò. Nam qui dubitare vult de omnibus, dubitare quoque debet an sit, et de eo dubitare se professus est Democritus. Tùm, ut probet esse se : ego cogito, inquit, sum igitur. Quid est verò illud, ego? Nempè res aliqua quæ est; quærit autem an sit, et sumit se esse. Sumit igitur quæsitum pro

de Descartes que M. Arnaud disait[1] : « Je ne « sais pas ce qu'on peut trouver de bon dans le « livre de M. Huet contre M. Descartes, si ce « n'est le latin ; car je n'ai jamais vu de si chétif « livre pour ce qui est de la justesse d'esprit et « de la solidité du raisonnement : c'est renverser « la religion que d'outrer le pyrrhonisme autant « qu'il a fait : car la foi est fondée sur la révéla- « tion, dont nous devons être assurés par la con- « naissance de certains faits. S'il n'y a donc point « de faits humains qui ne soient incertains, il « n'y aura rien sur quoi la foi puisse être ap- « puyée ; or, que peut tenir pour certain et pour « évident celui qui soutient que cette proposi-

concesso. Quid hoc est deindè ego cogito? Hoc scilicet, ego sum cogitans. Undè concinnatur hoc argumentum : ego sum cogitans, ergo sum. Quod argumentum recidit in Chrysippeum illud : si lucet, lucet ; lucet autem, lucet igitur. *Si sum, sum; sum autem, sum igitur.*

Troisième objection. Si quæram à Cartesio, undè certò scit bis bina esse quatuor, respondebit id se certò scire verum esse, quia id clarè et distinctè percipit. At quæram iterùm, undè certò scit verum id esse, quod clarè et distinctè percipit ; respondeat necesse est, certò se scire verum id esse quod clarè et distinctè percipit, quia id clarè et distinctè percipit. Instabo rursùm, et quæram undè certò scit verum esse quod clarè et distinctè percipit, propterea quod clarè et distinctè percipit id esse verum quod clarè et distinctè percipit ; non aliud utique respondere poterit, quàm quod id ipsum clarè et distinctè percipit. Igitur vel clara et distincta perceptio fidem habebit à se ipsâ, atque ita admittetur circulus ; *vel clara et distincta perceptio egebit aliâ clarâ et distinctâ perceptione à quâ fidem habeat ; atque ita fiet progressus in infinitum.*

[1] Lettre DXIV.

« tion, *je pense*, *donc je suis*, n'est pas évi-
« dente? etc. »

On peut dire que le jugement de ce célèbre docteur, qui avait examiné et discuté le cartésianisme dans ses rapports avec la philosophie et la religion, fut confirmé par toutes les écoles de philosophie, qui, après avoir assisté ou même pris part à la lutte de Descartes contre ses adversaires, prononcèrent enfin sur les raisons des deux partis, et se soumirent à l'auteur des *Méditations*. Or, c'est deux cents ans après cette décision solennelle qu'un prétendu partisan de l'autorité vient réclamer contre une si imposante autorité. Mais quelles sont donc ses raisons? Apporte-t-il des objections nouvelles? Non, il répète mot pour mot les anciennes. Discute-t-il du moins les réponses déjà faites? Il n'en fait même pas mention. Qu'y a-t-il donc à faire avec lui, si ce n'est de le renvoyer à Descartes et aux auteurs qui ont expliqué et défendu son système? Il y verra d'abord quelle est la *nature* et *l'objet* de l'évidence dont parle Descartes, avant d'avoir trouvé Dieu; ensuite quel est le véritable état de doute où il se place, ce qu'il suppose et ce qu'il rejette; enfin, puisqu'il convient lui-même que toute philosophie doit reposer sur une vérité non *prouvée* mais *crue*, il comprendra qu'il n'est pas si absurde que l'évidence ne puisse être

constatée que par l'évidence, et qu'on ne puisse ni *définir* ni *prouver* ce qui est clair et distinct.

Ces seules réflexions suffisent pour faire sentir la faiblesse des objections et indiquer la réponse ; d'ailleurs nous avons déjà montré qu'elles se représentent à M. de La Mennais, dans son propre système, plus insolubles encore. Comment se défendra-t-il du cercle vicieux ? Le doute par lequel il commence, en forçant l'individu non-seulement à douter de tout, mais à renoncer aux seuls moyens qu'il ait de sortir de son doute, aux sens, au sentiment et au raisonnement, n'est-il pas plus étendu, plus insurmontable que celui de Descartes ? Enfin, après avoir repoussé l'évidence attestée par l'évidence, ne nous propose-t-il pas un certain sens commun constaté par le sens commun ?

Venons maintenant aux deux dernières objections. La quatrième combat l'infaillibilité attribuée à l'individu, et consiste à soutenir que cette infaillibilité ne peut être ni partielle ni universelle. Nous convenons qu'elle n'est pas universelle, en ce sens, qu'elle s'étende à toutes les choses intelligibles. Or, comment M. de La Mennais prouve-t-il qu'elle ne peut être partielle ni bornée, par exemple, aux premiers principes ? Parce que, dit-il, si l'infaillibilité de la raison était bornée aux premiers principes, « il faudrait qu'elle fût

« infaillible en établissant cette distinction, et « infaillible encore en discernant ce qui est un « premier principe de ce qui n'en est pas un, ou « ce qui est certain de ce qui ne l'est pas; c'est-« à-dire infaillible *universellement.* » Voilà d'abord une amphibologie dans le mot *universellement*, qui ne peut avoir le sens que nous lui avons donné plus haut; la conclusion est donc que l'infaillibilité de la raison est absolue sur les vérités qui sont de son domaine; or, c'est ce que nous soutenons. La difficulté, comme on le voit, consiste donc à bien distinguer ce qui est du domaine de l'infaillibilité individuelle de ce qui n'en est pas; elle sera donc levée, si on donne un moyen sûr pour faire ce discernement; or, ce moyen c'est l'évidence. Mais quand serons-nous certains qu'il y a évidence? ceci revient à dire; mais quand sera-t-il évident qu'il est évident? Par où on voit que cette quatrième objection de M. de La Mennais ne fait que reproduire, en d'autres termes, la troisième que nous avons déjà examinée. Cette objection reste d'ailleurs tout entière à M. de La Mennais; car ou il donne à l'individu une règle infaillible ou non; s'il n'en donne pas, son système est inutile; s'il en donne une, l'individu pourra acquérir une infaillibilité ou partielle ou universelle. Même difficulté.

Enfin, M. de La Mennais reproche au cartésia-

nisme de poser et de consacrer le principe de la folie et de l'hérésie. Examinons d'abord ce qui regarde la folie. Que veut dire M. de La Mennais, lorsqu'il accuse le cartésianisme de consacrer le principe de la folie? Entend-il que cette philosophie autorise le fou dans sa folie, ou bien qu'elle est insuffisante pour l'en retirer? Mais quelle philosophie peut être nuisible ou utile aux fous? Veut-il dire que cette philosophie conduit à la folie, et qu'on perd la raison en la suivant? ceci implique. Enfin, le sens de ses paroles serait-il que le cartésien, d'après ses principes, ne peut convaincre un fou de sa folie, ni l'en faire convenir? Le cartésien le reconnaîtra sans peine, et il demandera à M. de La Mennais si le disciple du sens commun aura plus de pouvoir auprès des fous : si cela est, il sera seulement vrai de dire que cette doctrine est meilleure pour les Petites Maisons. En vérité, on ne peut assez s'étonner que M. de La Mennais ait cru cette objection assez grave pour la proposer une seule fois sérieusement. C'est pourtant avec elle qu'il prétend renverser tout le cartésianisme. « Nous avons mon-
« tré, dit-il, que la règle générale de Descartes
« se réduit à cet axiome : *Tout ce que je crois*
« *fortement être vrai, est vrai.* Mais quelle
« croyance, ajoute-t-il, plus forte que celle des
« fous sur le point de leur folie!... Or, quelle

« preuve chacun de nous a-t-il qu'il n'est pas « fou ? » Est-ce bien M. de La Mennais qui parle ainsi au nom du sens commun ? Eh ! qu'on applique à toutes les philosophies cette objection, elles seront toutes renversées ; car elle n'est que l'expression du scepticisme le plus outré. C'est en vain qu'il donne ensuite le témoignage des hommes comme un moyen, pour chacun de nous, de reconnaître qu'il n'est pas fou : cette autorité serait nulle pour celui qui le serait déjà. L'objection tirée de la folie n'est donc que ridicule ; il sera toujours ridicule, à propos de raison, de raisonnement, de bon sens, de parler de ceux qui, ayant perdu toute raison et tout sens, sont, par leur état, tout-à-fait étrangers à ces questions.

Quant à ce qui touche l'hérésie, nous n'avons que peu de choses à dire. Pour montrer combien les principes du cartésien sont éloignés de ceux de l'hérétique, il suffit de dire que le premier reconnaît et prétend reconnaître infailliblement une autorité établie de Dieu ; au lieu que l'hérétique n'en reconnaît aucune. De ce que la raison de l'individu est infaillible sur les questions logiquement antérieures à cette autorité, il ne s'ensuit pas qu'elle doive l'être sur celles qui en dépendent ; les premières sont de son domaine ; les deuxièmes, par le fait même d'une autorité établie, sont reconnues pour n'en être pas. Ce n'est

pas que celles-ci soient plus élevées que celles-là; c'est parce que l'ordre est changé, et que la raison, auparavant chargée d'examiner, reçoit maintenant l'ordre formel d'obéir. Si l'individu n'était pas infaillible pour reconnaître l'autorité établie de Dieu, Dieu lui-même ne pourrait établir aucune autorité. Au reste, en entrant dans l'Église, l'individu ne renonce pas à son infaillibilité sur les choses évidentes; il reste toujours infaillible sur l'institution et l'autorité de l'Église, sur le fait de ses décisions; il devient même infaillible sur les vérités révélées; son infaillibilité, bien loin de se perdre, est donc étendue; seulement elle change de motif.

§ V.

Des difficultés auxquelles donne lieu le sens commun de M. de La Mennais.

M. de La Mennais, dans le deuxième volume de l'*Essai*, disait après avoir exposé sa doctrine : « Les objections contre la certitude que chaque « homme, considéré individuellement et sans « relation avec ses semblables, prétendrait trou- « ver en soi, peuvent, je le sais, se rétorquer « contre la certitude qui résulte du consentement « commun [1]. » « Ce n'est pas, dit-il ailleurs,

[1] Deuxième vol. de l'Essai, page 40.

« que je suppose mes principes à l'abri de toute « objection : non certes ; on y peut opposer des « difficultés sans nombre [1]. » Il est peut-être curieux de rapprocher ces passages d'un autre passage de sa *défense*, où il est dit : « Nous « sommes arrivés à la partie la plus difficile de « notre *défense* ; car nous avons promis de ré- « pondre aux objections, et pour y répondre, « il faut en trouver, ce qui n'est pas peu diffi- « cile [2]. »

Que penser de tout cela? Lorsque M. de La Mennais écrivait son deuxième volume, les difficultés étaient *sans nombre ;* on pouvait rétorquer contre lui les objections qu'il faisait lui-même contre le cartésianisme. Eh bien! dans l'intervalle du second volume à la *défense*, toutes ces difficultés avaient disparu, et M. de La Mennais tout disposé qu'il était à *présenter avec bonne foi* non-seulement celles qui lui avaient été adressées, mais aussi celles *qu'il aurait lui-même aperçues*, resta très-embarrassé de ne pouvoir en *trouver :* aussi dit-il quelque part qu'il ne demande que du *temps*, et il promet que sa justification sera complète.

M. de La Mennais dit encore : « Il n'existe « qu'un moyen de nous réfuter : c'est de faire

[1] Deuxième vol. de l'Essai, page 45.

[2] Défense de l'Essai, page 185.

« ce que tous les philosophes n'ont pu faire jus-
« qu'à ce jour, c'est-à-dire, démontrer pleine-
« ment une première vérité, sans supposer l'exis-
« tence de Dieu, et donner à l'homme individuel
« une règle infaillible de ses jugemens, sans re-
« courir à l'autorité des autres hommes [1]. » M. de La Mennais prétend donc que pour le réfuter, il faut prouver le cartésianisme; mais il se trompe grandement; d'abord, parce que les deux systèmes ne sont pas tellement contradictoires que de la fausseté de l'un suive la vérité de l'autre : et ensuite, parce qu'il est convenu que sa doctrine est sujette aux mêmes inconvéniens que celle de Descartes, et que les mêmes objections peuvent se rétorquer. Loin donc que, pour réfuter M. de La Mennais, il faille détruire ses objections contre Descartes, il suffit d'admettre que le cartésianisme est faux; et, dans l'esprit même de M. de La Mennais, la chute de son système doit suivre celle du cartésianisme.

Outre ce premier moyen de réfuter M. de La Mennais, nous en avons bien d'autres, mais que nous nous contenterons encore d'indiquer, ou plutôt de rappeler; car, dans l'exposé que nous avons donné de la doctrine du sens commun, on a déjà pu entrevoir les *difficultés sans nombre* que M. de La Mennais avait vues d'abord, et qu'il

[1] Défense de l'Essai, page 180.

a ensuite oubliées. Au reste, comme M. de La Mennais n'est jamais d'accord avec lui-même, elles consisteront à lui demander raison de toutes ses contradictions.

Qu'est-ce que le sens commun? Est-ce une disposition, une qualité du jugement de l'individu, ou la collection des jugemens individuels? De quelque côté qu'il prenne parti, il lui est impossible d'assujettir à une même définition tout ce qu'il en a dit. Qu'est-ce que la certitude *rationnelle*, qu'il a définie de deux manières si différentes? Qu'est-ce que la certitude de foi *invincible*, qu'il est impossible, d'après sa définition, de distinguer de la certitude *rationnelle?* Si on ne peut rien croire *raisonnablement*, avant d'avoir trouvé Dieu, pourquoi prouve-t-il l'existence de Dieu par le consentement commun? Car, on ne peut prouver une vérité que par une autre vérité antérieurement certaine : Si rien n'est *certain avant la connaissance de Dieu*, comment, avant de le connaître, *constater*, c'est-à-dire, remarquer comme certains *les faits relatifs à notre nature?* Et, si avant de connaître Dieu, on peut *constater les faits relatifs à notre nature*, pourquoi reproche-t-il à Descartes d'avoir enseigné que la première vérité certaine, c'est l'existence de l'individu? N'est-ce pas un cercle vicieux que de faire dériver toute

certitude, et par conséquent, celle du consentement commun, de la connaissance de Dieu, et de prouver Dieu par le consentement commun? N'est-ce pas encore un cercle vicieux que de vouloir que le sens commun constate le sens commun? La croyance invincible est-elle une règle de vérité? Et, si elle l'est dans son système, pourquoi ne l'est-elle pas dans celui de Descartes? L'individu, selon lui, est toujours faillible. Ne doit-il pas être infaillible, lorsqu'il s'agit de *comparer* ses sentimens aux sentimens des autres hommes? Selon lui, *nous ne connaissons rien qu'imparfaitement et incertainement*, et cependant nous avons une foule de croyances invincibles. Des croyances *incertaines* peuvent-elles être *invincibles?* Pourquoi, après avoir repoussé le cartésianisme, *parce qu'il* ne peut rien *démontrer*, apporte-t-il une doctrine qu'il avoue *ne pouvoir démontrer?* S'il n'y a point de certitude hors du sens commun, toutes les vérités nécessaires à la religion sont-elles du domaine du sens commun? Et, s'il en est quelques-unes dont le sens commun ne juge pas, où est leur principe de certitude? M. de La Mennais admet le consentement commun comme règle de nos jugemens, parce que nous avons un *penchant naturel* à y croire. Avons-nous ce penchant moins naturel pour l'évidence?

Au reste, l'objection la plus sérieuse, et à laquelle se rapportent plusieurs de celles que nous venons d'énoncer, c'est celle qui se tire de la faillibilité générale et nécessaire de l'individu. Car si l'individu *n'a que trois moyens de connaître, les sens, le sentiment et le raisonnement, et que ces trois moyens, ou pris à part ou réunis, ne soient nullement infaillibles*, il s'ensuit que l'individu n'est infaillible, c'est-à-dire, certain sur aucune chose : or, voilà le scepticisme. Cette seule difficulté suffit pour détruire tous les rêves philosophiques de M. de La Mennais. En effet, d'après ce que nous avons vu, ils est constant que l'individu n'est jamais infaillible; or, il n'est pas moins évident que celui qui n'est jamais infaillible, ne peut rien connaître infailliblement, ni, par conséquent, le consentement commun.

Aussi, est-ce contre cette objection que les divers sens communs de M. de La Mennais et de ses disciples ont lutté les uns après les autres. Nous avons déjà vu les efforts de M. Gerbet, qui, non-seulement en est venu à demander qu'on supposât dans la majeure la question controversée, mais encore à nier un principe posé par lui-même. Voyons si le maître est plus habile que le disciple. Il se propose ainsi l'objection : « Si, comme « vous le soutenez, l'homme individuel n'a pas « en lui-même le principe de certitude, com-

« ment connaîtra-t-il certainement l'autorité?
« Comment vous-même la prouverez-vous? En
« d'autres termes : L'homme ne peut connaître
« l'autorité que par les moyens de connaître qu'il
« a en lui-même; or, selon vous, les moyens
« sont incertains : donc l'homme ne connaîtra
« jamais certainement l'autorité. » Voici sa réponse : « Cette objection serait très-bonne, si
« nous avions prétendu établir l'autorité par le rai-
« sonnement; mais nous avons, au contraire, dé-
« claré que nous ne le ferions pas, que *cela nous*
« *serait impossible*...Quand donc on nous demande
« comment nous prouvons l'autorité, notre ré-
« ponse est bien simple : *Nous ne la prouvons*
« *pas;* mais, si vous ne la prouvez pas, comment
« donc l'établissez-vous? sur quel fondement y
« croyez-vous? Nous l'établissons *comme fait;*
« et nous croyons à ce fait, comme tous les hom-
« mes y croient, comme vous y croyez vous-
« même, parce qu'il nous est impossible de ne
« pas y croire.[1] » Viennent ensuite l'énumération tant de fois répétée des *croyances* invincibles, et après, de belles phrases, comme M. de La Mennais en sait faire sur le *sens commun*.

A la vue d'une objection ainsi proposée et ainsi résolue, on se demande si une telle manière

[1] Défense de l'Essai, pages 186 et 187.

d'argumenter doit être imputée à la mauvaise foi ou à un esprit qui n'a rien de net, et dont toutes les idées sont confuses. En effet, dans l'objection telle que la propose M. de La Mennais, on confond deux choses, ou peut-être même trois, très-différentes, et qui cependant reçoivent une réponse commune. *Connaître certainement l'autorité*, ou la *prouver*, n'est pas la même chose, puisque d'après M. de La Mennais lui-même, il existe une *certitude* qui ne repose pas sur une *preuve*. Qu'entend-il d'ailleurs par ces mots *prouver l'autorité?* Est-ce *prouver* la *doctrine* d'autorité, ou la *possession*, la *connaissance* du témoignage qui fait autorité? Voilà des choses bien ambiguës, et c'est sur ces ambiguités qu'il base sa réponse. A quoi se réduit-elle donc? M. de La Mennais ne nie pas que les *moyens* de *connaître* ne soient incertains dans l'individu; il laisse donc subsister la conclusion, que toutes les *connaissances*, même celles du consentement commun, sont *incertaines*.

M. de La Mennais déclare qu'il ne *prouve pas l'autorité*, mais qu'il l'établit *comme fait*. Qu'il nous dise donc la différence de *prouver* et *d'établir comme fait*. Ou l'autorité est un fait ou non; si elle n'est pas un fait, elle ne peut être établie comme fait; si elle est un fait, l'*établir comme fait*, c'est la *prouver*.

Encore une autre difficulté, une autre obscurité. L'*autorité* que M. de La Mennais *ne prouve pas* est-elle la même chose que l'*autorité* qu'il établit *comme fait?* et ce qu'il *établit comme fait*, est-ce l'*autorité*, le témoignage des hommes, ou notre croyance à cette autorité? C'est ce dont on peut douter d'après la suite de ses paroles.

D'ailleurs encore, que peut-il établir *comme fait?* Est-ce la croyance de l'individu à l'autorité? mais le *sentiment* n'est *nullement infaillible*. Est-ce l'autorité elle-même? mais les *sens* ne sont *nullement infaillibles*. Loin donc qu'il établisse rien *comme fait*, il détruit tout fait, et rend douteux et le fait de la croyance individuelle et le fait de l'autorité générale.

En vérité, le grand nom de M. de La Mennais peut-il empêcher d'avoir en pitié une telle manière de raisonner?

RÉSUMÉ.

De tout ce que nous avons dit, il résulte que la doctrine du sens commun n'a pas été connue jusqu'à M. de la Mennais, et qu'il n'a pu parvenir, même à force d'inductions, à s'appuyer de l'autorité d'aucun philosophe. Elle a d'ailleurs l'inconvénient de changer le langage reçu, et ne consiste même guère que dans le renversement

de toutes les définitions. Dans ce système, l'individu n'est par lui-même certain de rien, puisque la certitude naturelle ou de foi invincible que lui attribue M. de La Mennais peut subsister avec des motifs de doute ; malgré cet état forcé d'une incertitude générale où il est placé, on assure qu'il a des croyances invincibles : d'où il résulte que des croyances invincibles sont incertaines, ou que des croyances incertaines sont invincibles. Mais comment établir la certitude sur un fondement incertain? L'individu est donc condamné à ne pouvoir trouver la certitude en lui-même et à ne pouvoir la recevoir d'ailleurs. Par une semblable raison, la société qui n'a aucune croyance raisonnable avant d'avoir trouvé Dieu, et qui ne peut le trouver que par ses croyances antérieures et non raisonnables, ne peut établir sa certitude rationnelle que sur une véritable incertitude : voilà un scepticisme général. Nous ne reprochons pas seulement à M. de La Mennais de ne rien prouver, mais bien de renverser lui-même ce qu'il propose, de détruire d'une main ce qu'il veut bâtir de l'autre ; en un mot, de se contredire tellement, que des faits que nous admettons et qu'on ne peut se dispenser d'admettre, sont, dans ses principes, rigoureusement inadmissibles. Comment se fait-il que, les objections qu'il a faites contre le cartésianisme pouvant, d'après

lui-même, se rétorquer contre le *sens commun*, il conclut cependant que Descartes a tort et qu'il a raison?

Au reste, à quoi se réduit la question que nous traitons contre M. de La Mennais? A un seul point. Pouvons-nous croire de la croyance qui fait la certitude sans nos idées claires? Pouvons-nous croire malgré nos idées claires? Non. Mais si la certitude ne peut subsister ni sans nos idées claires, ni malgré elles, ne faut-il pas conclure que la certitude et nos idées claires ne peuvent subsister qu'ensemble? C'est la pensée que développe Fénélon déjà cité, dans son admirable *Traité de l'existence de Dieu*, ouvrage vraiment philosophique et dont M. de La Mennais n'a jamais parlé, parce qu'il n'est que le commentaire des *Méditations* de Descartes : « L'idée, dit-il, est « une lumière qui est en moi, qui n'est point « moi-même, qui me corrige, qui me re- « dresse, ou peut-être qui me trompe, mais en- « fin, qui m'entraîne par son évidence véritable « ou fausse. Quoi qu'il en soit, c'est une règle qui « est au dedans de moi, de laquelle je ne puis « juger, et par laquelle, au contraire, il faut que « je juge de tout, si je veux juger.... Pour les « choses où j'ai une idée entièrement claire, cette « clarté, trompeuse ou véritable, me force à ju- « ger malgré moi; je ne suis plus libre d'hésiter.

« Quand même cette clarté d'idée ne serait qu'une « illusion, il faut que je me livre à elle...... La « raison n'a que ses idées; elle n'a point en elle « de quoi les combattre; il faudrait qu'elle sortît « d'elle-même, et qu'elle se tournât contre elle-« même pour les contredire. Quand même elle « ne trouverait point de quoi montrer la certi-« tude de ses idées, elle n'a rien en elle qui puisse « lui servir d'instrument pour ébranler ce que « ses idées lui représentent.... Pour les choses « qu'elles lui représentent clairement, elle ne « peut s'empêcher ni de les concevoir ni de les « croire avec certitude. »

FIN DE L'APPENDICE

SUR LE SENS COMMUN DE M. DE LA MENNAIS.

APPENDICE

SUR

LE SENS COMMUN

DE M. LAURENTIE.

Je m'étais d'abord proposé d'examiner les doctrines philosophiques de M. Laurentie; mais lorsque j'ai pris en main le livre [1] où il semble avoir voulu les réduire à leur plus simple expression, j'ai été étonné de voir qu'il n'y avait de méthode et de logique que dans les titres, et que tout échappait à l'analyse et à la discussion; j'ai donc reconnu l'impossibilité de tenir ma promesse; idées vagues, énoncés confus, questions mêlées, ou même tout-à-fait méconnues, défaut d'ordre, de méthode, et par conséquent de raisonnement: voilà l'idée la plus exacte que je puis en donner. Je ne sais s'il faut parler du style; j'avoue qu'il fait peu d'honneur aux connaissances littéraires de l'auteur : tout y est à critiquer, mauvaise construction, mots impropres, gallicismes fréquens, ou plutôt ordinaires.

L'auteur de cette singulière *méthode* donne,

[1] Methodus nova instituendæ philosophiæ auctore Laurentie.

dès le commencement, la mesure de son expérience dans l'enseignement, lorsqu'il propose de commencer celui de la philosophie par l'histoire même des disputes philosophiques. Ne conçoit-on pas, en effet, combien elle sera intéressante pour le jeune élève qui n'aura encore reçu aucune définition, établi clairement aucune question et qui, par conséquent, ne comprendra aucun des termes de la discussion? Toutefois, M. Laurentie en espère de grands avantages, et c'est pour mieux faciliter l'accès des questions philosophiques, que, dès les prolégomènes mêmes, il propose les plus abstruses : ainsi ses disciples traiteront d'abord, et par forme d'essai, de l'incertitude de la philosophie, de l'origine des connaissances humaines, des développemens progressifs de l'intelligence; ils tâcheront d'expliquer l'état de l'esprit des sourds-muets; et ils ne manqueront pas d'en conclure que ce n'est pas en lui-même que l'individu trouve les élémens de la certitude. Viendra ensuite l'examen et l'analyse des *notions* qui *perfectionnent* notre intelligence, la démonstration de la certitude de la tradition, l'exposition de la *nature* et de l'essence de la vérité, d'où on conclura encore que le critérium de la vérité est étranger à l'individu. Enfin, l'on discutera *ex professo* la grande question de la certitude, et on la distinguera en certitude *naturelle*

et *rationnelle* ou *philosophique*. Tout cela sera terminé par une dissertation historique sur les erreurs du genre humain.

Remarquez que toutes ces hautes questions ne forment que les *prolégomènes* de la philosophie de M. Laurentie, et jugez d'avance de ce que seront un jour des élèves qui déjà, dès les premières leçons, se sont élevés si haut. Il est vrai que, dans la suite de ce cours philosophique, on ne trouve guère que la répétition de ce qui a déjà été dit. Ainsi, à propos de l'*idée*, M. Laurentie rappelle les principes auparavant adoptés sur l'origine de nos connaissances. En cet endroit, il est curieux de voir comment il compte, par une seule définition, terminer toutes les disputes sur les *idées innées*; en quoi il ne montre qu'une chose, c'est qu'il connaît mal l'état de cette question fameuse. On voit de même, à l'occasion du jugement et du raisonnement, revenir les questions déjà traitées de la certitude.

On pense bien qu'on doit retrouver en tout cela au moins une partie des contradictions de M. de La Mennais : ainsi, après avoir distingué une certitude *naturelle* et une certitude *rationnelle*; après avoir d'abord déclaré que les premiers principes ont une certitude *rationnelle* par le consentement commun [1]; il soutient que les

[1] Nam frustrà quædam prima principia captabit, quibus hærere

axiomes reposent sur une certitude différente de la philosophique [1].

M. Laurentie termine la *logique* par une méthode anti-cartésienne, qui consiste à présenter comme première vérité logique, l'existence de Dieu. Je ne parle pas de la métaphysique, de la physique et de la morale. Il n'y a dans tous ces petits traités qu'une nomenclature de questions, et une seule idée de M. Laurentie, c'est que, si l'on ne perd jamais de vue l'idée de Dieu et le consentement commun, toutes les difficultés de l'ontologie et de la physique doivent disparaître [2]. Qui se serait douté d'un moyen aussi simple pour pénétrer dans les profondeurs de ces sciences?

Nous bornerons là nos observations; elles paraîtront, je crois, exactes à tous ceux qui auront eu le courage de parcourir la méthode de M. Laurentie; elle n'est susceptible d'aucune discussion, et n'en mérite vraiment pas les honneurs.

videatur posse philosophia, ob evidentiam eorum; tamen certitudinem non habebit unquam rationaliter firmatam nisi quia ab omnibus hominibus, absque demonstratione admittitur. Page 19.

[1] Agnoscendum nobis est certitudinem axiomatum alio fundamento ac demonstratione philosophicâ positam esse. Page 38.

[2] *Voyez* la page 47.

FIN.

ERRATA.

Page 23. Inantérieurement; *lisez* antérieurement.

Page 64. Mais, hors de cette première vérité; *ajoutez*, et de l'existence de Dieu.

Page 88. La foi précède donc la raison dans l'ordre logique; *lisez*, physique.

Page 109. S'ils ne peuvent citer aucune de nos connaissances; *ajoutez*, le premier principe logique excepté.

Page 186. § 1er. Du cartésianisme de la foi; *lisez*, du cartésianisme et de la foi.

Page 202. naître Dieu avant de; *lisez*, Dieu avant de se connaître.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

Pages

Pages

FIN DE LA TABLE.